

توميسلاف سونيتش

ضد الديمقراطية والمساواة

ترجمة: حيدر عبد الواحد راشد



توميسلاف سونيتش

ضد الديمقراطية والمساواة اليمين الجديد الأوروبي

ترجمة

حيدر عبدالواحد راشد

ناي
للنشر والتوزيع

فاتحة لا بد منها

قد تبدو هذه المقدمة أشبه بمحاولة للتطفل، أو حشر الكاتب اليافع لاسمه بين أسماء الكبار. لكنني أحسبها غير ذلك بالتأكيد: فهذا التيار الفكري الذي لا يكاد يذكر في الأوساط المثقفة العربية على الرغم من طول باع مؤلفيه، وتبحرهم في شتى الشؤون الراهنة، ينطوي في أطروحاته على مفاتيح لحل كثير من المشكلات التي أرهقت مجتمعاتنا منذ نشأة الدولة الحديثة وحتى اليوم.

ولاسيما أننا، لو أنعمنا النظر في التاريخ الأيديولوجي للشرق الأوسط، سنلاحظ أنه قلما استطاع فكر معين أن ينتشر ما لم يكن مدعوماً بالمدد السياسي الإمبريالي أو بالزخم الجماهيري المحلي، وكلاهما (يا للعجب!) من معوقات التفكير الجاد الحذر، الذي يتطلب بادئ ذي بدء أن نشخص الأمور بمبضع الجراح، وبأصابع لا يمسها الارتعاش.

ولعل المشكلة الرئيسة التي تسيطر على المشهد الثقافي، والساحة السياسية معاً هي عدم القدرة على النظر خارج إطار فكري تلقوه بالقبول من دون أدنى تردد بوصفه جزءاً من «الصواب» الغربي الذي أحلّوه محلّ (الخطأ) الشرقي. على الرغم من أن حركة الفكر في الغرب مستمرة، لكنهم يكتفون بأخذ لقطات منها عادة ما تكون منتزعة عن سياقها، وهذه الانتقائية المتسرعة تقود بهم حتماً إلى إهمال تام لوظيفة النقد المستمر في تصحيح الأفكار

ومراجعتها، وكذلك فوات الأوان تاريخياً على بعض التيارات والمدارس.
قد ترجع العلة في ذلك إلى أن العلوم الإنسانية كانت وما تزال علوماً
اعتبارية، تقوم على التناسق الداخلي لمفاهيمها والشهرة الذائعة لمفكرها، ولا
تستند إلى مرجعية خارجية مثل التجربة أو العلم أو التاريخ. وهذا ليس تجنياً
طارئاً على قامات في المعرفة الإنسانية، بل كلام أناس بوزن ستانيسلاف
أندريسكي (1919-2007)، أستاذ علم الاجتماع في جامعة ريدينغ
البريطانية. حيث يقول في كتابه العلوم الاجتماعية بوصفها شعوذة:

لا أظن أن مغالطة الشخصية من حيث المصالح غير المعلنة تنطبق على دوافع
مخترعي الصرعات الفكرية، فهم أميل لأن يكونوا دعاة ومنظرين نسجوا
حول أنفسهم شرنقة من خيالهم باتت تمنعهم من رؤية العالم كما هو. ففي
كل مجتمع تنتشر فيه ثقافة الحرف، ستجد على كل حال أشخاصاً يكتبون
كل أنواع الهراء الممكنة. لن يصل كثير منهم إلى أعتاب المطبعة، وأما من
يجتازون منهم هذه العقبة فسيظل كثير منهم مهملين، غير مقروئين، أو
منسيين بسرعة، أما غيرهم فيدعمون ويعظمون ويمجدون. وفي هذا
المستوى من عملية الانتقاء الاجتماعي، التي تتحكم بانتشار الأفكار،
تصبح مسألة خضوعهم للمصالح غير المعلنة ذات صلة أوثق.

ولهذا فقد يقع بعض الباحثين من الثقافات المتلقية، لهوى في أنفسهم أو
لمسبقات ثقافية في تنشئتهم، في أسر بعض الأفكار والبنى العقائدية الرائجة
بمعزل عن قيمتها الذاتية أو جدواها لمجتمعاتهم، ويغرمون بها لدرجة
يستحيل معها زحزحتهم عنها - كما قال جوناثان سويفت: «لن يدفع المنطق
أحداً لتصحيح رأي سقيم، لم يكن قد اكتسبه بالفكر السليم».

ويزداد الأمر تعقيداً حين نركّز على الملكات العقلية للشعوب العربية،
التي عاشت في سبات مزمن منذ هزيمة المعتزلة، وأهل التأويل، وحتى
القرن العشرين، الذي اضطرها فجأة لتأسيس دول عصرية (ولو شكلياً)،
والتصدي للأزمات الراهنة بكل ما فيها من تشابك.

ولكن آتى للتفكير المجرد والمادي أن يعمل بعد قرون من السبات
المفروض دينياً؟ من البدهي جداً أن تتحرك هذه الشعوب بمنطق رد الفعل

من دون غيره، وتتعامل مع الأجنبي الدخيل لا بوصفه شريكاً محتملاً، بل عدواً لا شك فيه. وقد نشط ذلك الشعور في السياسة العربية لدرجة أدت بكثير من الشعوب العربية للانتماء في أحضان الاتحاد السوفيتي (الشيوعي الملحد)؛ لأنه كان يعدّها بهزيمة (الاستعمار) الغربي المسيحي، الذي فتح عيونها لأول مرّة على إمكانات لا تحصى للرفاهة في الحياة والحضارة، وما يزال كثيرٌ من أبنائها ينفقون الغالي والنفيس للوصول إلى شواطئه أو مطاراته، متجاهلين عواصم الصمود والممانعة مثل كوبا أو فنزويلا.

من بعد استنفاد الحركة الشيوعية لهزيمها وزخمها، وتهاوي نفوذها وانطفاء جذوتها، لم يكن من العجيب أن نرى كثيراً من المثقفين (الطليعيين) في بلداننا يتقافزون نحو الجهة الأخرى من الخط السياسي، ويصبحون أنصاراً مستميتين للنيلولبرالية من دون أدنى نقاش؛ لأنّ غرائزهم الحساسة للمكاسب الاجتماعية والسياسية أدركت أنّ الأمر يحتاج لتغيير الجلد لا أكثر، أما الجوهر فسيظلّ كما هو. يقول ريشارد ليغوتكو، الفيلسوف والبرلماني البولندي، في وصف هذه الظاهرة:

لقد رحبت النخبة السياسية البولندية المتشكلة حديثاً بالشيوعيين في لفّة من الضيافة اللافتة لأسباب تكتيكية جزئياً (لثلاثين كوا جمعاً كبيراً من الناس خارج النظام)، ولأسباب أيديولوجية غير يسيرة أيضاً: فقد توقعوا أنّهم عقب بعض الرتوش الخفيفة ووجودهم في ظروف جديدة، فسيصبح الشيوعيون لاعبين أوفياء ومتحمسين في اللعبة الليبرالية-ديمقراطية. وسرعان ما تأكّدت من أنّ هذا الافتراض الأيديولوجي حقيقة. وبالفعل، فعقب بعض الرتوش الخفيفة ووجودهم في ظروف جديدة، فقد تكيّف الأعضاء السابقون في الحزب الشيوعي بشكل كامل مع الديمقراطية الليبرالية وآلياتها، ومع تمام التفسير الأيديولوجي الذي رافق هذه الآليات. وسرعان ما انضموا حتى لصفوف حراس العقيدة الجديدة. فالصحف نفسها التي أهابت لعقود على صفحاتها الأولى بعمال العالم أن يتحدوا، بدأت بحماس مماثل بالنداء لكل القوى المستنيرة كي تدافع عن الديمقراطية الليبرالية ضد قوى الظلام، بما فيها أعداء الشيوعية.

هذا الدفاع الشرس عن الشيوعيين الذين امتصهم النظام الجديد، والهجمات العنيفة ضد من انطوا على رأي غير متحمس تجاه انضمامهم، قاد كثيرٌ للاعتقاد بأن ذلك كان فعلاً ضرورة أخلاقية للعصر الجديد. فالشيوعيون الذين استحالوا إلى ديمقراطيين ليبراليين باتوا يعدّون شركاء أوفياء في مهمة خلق نظام جديد، والحلف معهم بات يسمى عقداً صانعاً لعصره، يشابه في تاريخ بولندا تأسيس الجمهورية في تاريخ الولايات المتحدة. ومن هنا جاء الرد الغاضب غير المفهوم ضد ضعفاء الإيمان أمثالي، الذين شككوا في المصادقية الأخلاقية والسياسية لأولئك الشركاء المنضمين حديثاً. ولا يزال مستمراً. من الأعراض اللافتة في تاريخ المجتمعات البعد-شيوعية، أن أعظم الهجمات الحاقدة صحفياً وسياسياً وُجّهت ضد من أضمرُوا شكوكاً حول منح الشيوعيين حصانة أولاً، وامتيازات ثانياً. [من كتاب الشيطان في الديمقراطية، سينشر قريباً]

ولم يعد مستغرباً أيضاً أن نجد بين الشباب العربيّ من يدافع عن (المساواة) و (حقوق الأقليات) وغيرها من اللافتات الليبرالية، بالحماسة نفسها التي كان يندد بها آبائهم أو أجدادهم اليساريون (بالعدوان الأميركيّ على كوبا) و (الحرب الظالمة في فيتنام)؛ ولكن بعد ثلاثة عقود على استتباب الساحة للمعسكر الليبراليّ، ورؤية المآزق الاقتصادية والاجتماعية التي أفضت إليها سيطرته المطلقة (مثل: أزمات السكان، وموجات الهجرة في العالم الغربيّ، وتصاعد الشقاق بين الجنسين، وتهاوي معدل الأجور في العالم العربيّ)، لا بدّ من طرح سؤال مهم: هل نحن مقيدون بهذين الخيارين لا غير؟

[لمن يتساءل عن عدم مروري على ذكر تيارات الإسلام السياسيّ، أقول: إنّي لا أعدّها مدارس فكرية أصلاً، بل أوبئة سياسية، وفاقاً مغلقة تؤدي إلى كوارث إنسانية واجتماعية أينما انتشرت أو طبقت. وإذا محصت أفكارها بمبضع التحليل النفسيّ فستكتشف أنّها مجموعة عقد وإشكالات، بين عصاب، ورهاب، وإسقاط - فقط؛ لأنها لا ترتضي لشعوبنا أن تتنفس هواءً آخر غير ما يشوبه دخان البخور وعطن السرايب.]

في ساحة الفكر والاجتماع (التي قرأنا شهادة أندريسكي على كونها

اعتبارية لا موضوعية) ثمة مسلمات رائجة سرعان ما تتبخر بمجرد تعرضها للفحص. من أبرزها في السنوات الأخيرة فكرة (البوصلة السياسية)، التي تحاول إسقاط التوجهات السياسية للمرشحين، أو الزعماء الأبرز في العالم المتقدم على سطح ذي بعدين، هما: الحرية الاقتصادية، والتسلط السياسي.

ولكن اختيار هذين المحورين يكشف بحد ذاته عن ضيق الأفق الملازم لأطروحة التنوير (التي منها اشتقت الليبرالية والشيوعية معاً، حيث ناصرت الأولى الحرية، وناصرت الثانية المساواة). فأي دراسة واعية لتطور المجتمعات البشرية في ضوء المعارف الراهنة تفصح لنا عن أن السياسة هي الناتج النهائي لتطور كل الأبعاد الأخرى في المجتمع، مثل: الثقافة السائدة، وشكل الأسرة، وحياة المدينة، والأخلاق التي تساقها. أما الاقتصاد فليس بأي حال مؤشراً على صحة المجتمع، فكم من دولة غنية تعاني من فقدان الأمل اجتماعياً أو سكانياً، أو يصاحب انطلاقها المفاجئ نحو الرفاهة انغماس مهلك في المخدرات أكثر من يقع ضحيته الجيل الجديد؟ (وهذه ليست أمثلة افتراضية: فاليابان، وكوريا الجنوبية، شاهدان على النوع الأول، والولايات المتحدة، وبريطانيا شاهدان على النوع الثاني.)

وهكذا نرى ألان دو بنوا، المفكر الفرنسي الرائد الذي كتب مقدمة ضافية لهذا الكتاب، يسدد طعنة نجلاء إلى قلب الدفع الليبرالية ضد اتهامها بالاختزال في الفكر والحياة حين يقول:

في أثناء القرن العشرين ولد الطابع المنحلّ للهيمنة الليبرالية ردة مشروعة، هي ظهور الحركة الاشتراكية، ولكن تحت تأثير الماركسية ضلّت هذه الحركة طريقها. وعلى الرغم من عدائهما المتبادل، فالليبرالية والماركسية ينتميان أساساً للفضاء نفسه، وكلاهما وريث للفكر التنويري: فهما يشتركان في الفردانية نفسها، وحتى في المساواتية العالمية نفسها، والعقلانية نفسها، والأولوية الاقتصادية نفسها، والتأكيد على القيمة المحرّرة للعمل نفسه، والإيمان بالتقدم نفسه، والفكرة عن نهاية التاريخ نفسها. وفي معظم الجوانب، فإن الليبرالية إنّما حققت الأهداف الأوكد التي تشارك فيها الماركسية: طمس الهويات الجمعية، والثقافات التقليدية، خيبة الأمل العالمية، وعوالة نظام الإنتاج. [من كتاب بيان لنهضة أوربية، سينشر قريباً]

في وجه هذه التحديات الحضارية الهائلة التي لم تعد حبيسة سوح البرلمانات أو قاعات الجامعات بأيّ حال (وكيف هذا والدولار، الذي ينزلق أمامه الدينار العراقي نحو أسعار الحصار الدوليّ الرهيب، هو العملة الاحتياطية لأغلب دول العالم؟)، لا مفرّ لنا بوصفنا قراء عرباً من استكشاف تيارات فكرية بديلة، لا تكتفي بانتهاج مواقف وسيطة بين التطرفات، أو مصححة لما هو قائم أصلاً، بل تعلن الحرب على الاستقطاب السّياسيّ بكلّ أشكاله، وتنادي بأولوية الحياة الحرة الهادفة على كلّ برنامج عولميّ أو إمبرياليّ. وأحسب شخصياً أنّ اختيار هذا الكتاب للفيلسوف السّياسيّ الكرواتيّ توميسلاف سونيتش يعدّ أمثلاً مقدّمة إلى أبرز هذه التّوجهات (المهمّشة عن عمد) في العالم الغربيّ، أعني به ما اشتهر باسم اليمين الجديد الأوروبيّ. فتجربته الحياتية والسياسية في يوغسلافيا السابقة (التي اعتقل فيها أبوه لعدّة أعوام نظراً لنشاطه ضد الشيوعية)، ودراسته للدكتوراه في العلوم السّياسيّة تحت إشراف المفكر المحافظ الحضيف پول غوتفريد في الولايات المتحدة، إضافة إلى إجادته لست لغات أوروبية (من بينها: الإنجليزية، والألمانية، والفرنسية)، تؤهله لتقديم شهادة مباشرة عن محاسن، ومساوئ كلا النظامين (الشيوعيّ والليبراليّ)، إضافة إلى الاستشهاد بمؤلفين من شتى التّيارات من دون توسّط أيّ مترجم.

هذه المزايا وغيرها قد شجّعني، وأنا على أعتاب الانتهاء من هذه المقدمة، على الشروع في ترجمة كتابه المهم والدقيق الإنسان المتأمرّك، الذي لاحظت أنّ مستواه لا يقلّ عما بين يديك، بل يشهد للمزيد من معالم الخبرة وسجايا التدبر.

لا أجد بي حاجة للاستفاضة أكثر في الحديث عن الكتاب، فقد كفتني المقدمات أداء هذا الواجب. لكنني أرى من اللازم إيضاح أنّ كثرة المقدمات لهذا الكتاب (التي وضعتُ بترتيبها الزمنيّ) إنّما هي أمانة على تفاعل مادته مع الزمن، واستقرائه للمستقبل بكلّ ثقة، وكأنّه واقع راهن، وإدراكها لحتمية وصول الأفكار السّياسيّة إلى نهايتها المرتقبة، وإن طال بها السّير.

آملُ أن تكون ترجمتي هذه قد أعطت الكتاب والكاتب حقهما من
العناية، وأن تمنح المطالعين (شباباً كانوا أم شبيبة) عيوناً جديدة يبصرون بها
أوضاع العالم وتصرف أمواجه، وكذلك تفتح باباً أن أوانه حقاً لعقد صلات
بين الأفكار العربيّة الناقمة على الاحتباس السياسيّ الخانق، والمدارس
الأوربية الأشد نضجاً وغنى.

حيدر عبدالواحد راشد

ألمانيا، 14 يونيو 2021

كلمة المحرر

يسعدني للغاية أن تكون الفرصة قد سنحت لأركتوس كي تصدر الطبعة الثالثة من كتاب د. سونيتش ضد الديمقراطية والمساواة. ما زلتُ أذكر كيف صادفتُ نسخة من الطبعة الأولى في عقد 1990، حين كنتُ في أواسط العشرينات. وقد كانت هذه تجربةً محوريةً بالنسبة إليّ؛ حيث كنتُ أعرف آنذاك أنّي من اليمين، لكنني لم أكن بعد قد عثرتُ على قطاع نشط من اليمين أشعرُ بأنّه يمثلُ آرائي بصدق. ولم يكن الإنترنت بعد قد تطور ليصبح ذلك المورد المهم الذي نعرفه اليوم، وبالنسبة إلى شخص يعيش في الولايات المتحدة، لم تتوفر عن اليمين الأوروبي الجديد (ENR) سوى معلومات شحيحة في أيّ مكان، خارج صفحات مجلة Telos الأكاديمية المغمورة. ولكنّ النزرَ اليسير الذي سمعته عن ENR كان أسراً، وقد أثارني العثور على نسخة من كتاب توم - بفضل مكتبة جامعتي المحلية - لكي أستطيع أن أتعلم شيئاً منه.

ولم يخيب الكتابُ ظنّي. فقد فتح أمامي عالماً جديداً بالكامل، عالماً كانت فيه أفكار «اليمين الحق»، كما سماه يوليوس إيشولا، ما يزال يُدافع عنها بإخلاصٍ وتناقشُ على صعيدٍ فكريّ وثقافيّ. وقد كنتُ في آن واحد مغتبطاً لوجود شيء كهذا، ومحبطاً لمعرفتي بعدم وجود ما يشبهه

في أميركا. وبعد أكثر من عقد، ومع أنّ الوضع يبعثُ أكثر على التفاؤل، لم يَقمُ بعد أيّ «يمين أمركيّ جديد»، على أنّ هناك على الأقل بعض الجهود التي تدفع في هذا الاتجاه، وأبرزها ما يقومُ به غريغ جونسون في موقع تيارات مضادة Counter Currents، إضافة إلى مساعي توم نفسه في موقع المراقب الغربيّ The Occidental Observer مع صديقه كيفن مكدونالد.

يمكنني أن أقول أيضاً: إنّ العمل الذي نؤديه في آركتوس، بالنسبة إليّ على الأقل، هو إلى حد كبير نتيجة للإلهام الذي استمددته من قراءة هذا الكتاب لأوّل مرّة. فنحن نحاولُ أن نضمن للقراء القادمين باللّغة الإنجليزية الذين يتعاطفون مع اليمين الجديد، وكذلك المدارس ذات العلاقة، أنّه سيكون لديهم أكثر من كتاب واحد يعتمدون عليه في تثقيف أنفسهم. وقد نشرتُ بضعة كتب أخرى - ليست بالكثيرة حتى الآن - عن اليمين الجديد منذ نشر هذا الكتاب، كان أبرزها كتاب مايكل أوميرا المتألق ثقافة جديدة، يمين جديد New Culture New Right، ولكن كتاب توم يظلّ مقدمةً لا مثيل لها إلى الشخصوس، والأفكار السياسيّة التي يهتم بها اليمين الجديد الأوروبي.

حين تقرأ هذا الكتاب، تذكر أنّه كُتِبَ أولاً والحرب الباردة ما تزال جارية، والاتحاد السوفيتي لا يزال يفرض حضوراً فعلياً في الحياة اليومية لسكان الغرب كافة. ومع أنّي متأكد من أنّ توم لو ألف كتابه اليوم من جديد، فسيخصص مجالاً أقل بكثير لمناقشة الشيوعيّة، فمن القيم مع ذلك أنّ تقرأ أفكاره عنها، وليس من زاوية تاريخية فحسب. ذلك أنّ العالم مع أنّه لم يعد عالقاً في صراع ثنوي بين الشيوعيّة والديمقراطيّة الليبراليّة، كلّ طرف منه مستعد لتدمير الآخر في أثناء لحظة، فإنّ الرؤية التي ألهمت الشيوعيّة ما تزال حيّة ونشطة جداً في أرجاء العالم، ولو بشكل أشد خفاءً. فمثلما استطاع الكوادر السوفييت السابقون إعادة تقديم أنفسهم

بوصفهم رأسماليين صالحين، فإنّ متطري الماركسية السابقين في عقدي 1960 و 1970 قد تخلّوا عن قنابلهم، وبياناتهم المستنسخة سرّاً، وارتدوا رداء الأكاديمية، الإعلام، ودخلوا أروقة السّلطة المالية والسياسيّة الأشدّ تقديرّاً. وبهذا التّنكر، فقد استمروا في فرض نفوذهم على المجتمع، ولا سيما على المثاليين الشباب المضللين الذين، كما يقول إيفولا، «يفتقرون إلى مراجع لائقة» حين يتعلق الأمر بحلّ المشكلات السياسيّة والثّقافيّة للغرب. فالمرء يحتاجُ فقط للتّفكير كيف تحوّل المجتمع الأميركيّ والأوربيّ الغربيّ كلياً في أثناء نصف القرن الماضي؛ ليكتشف أنّ الخطر اليوم ليس مصدره الدبابات أو الصواريخ العابرة للقارات، بل يتدفق من أفواه لوحات مفاتيح، وأرصدة بنوكٍ بعض أغنى الناس في العالم وأوسعهم نفوذاً، أولئك الذين لم يتخلّوا أبداً عن الحلم بتحقيق شكلهم الغريب من المساواة والتّماتل العالميّ.

حتى إن الشّيعيّة في شكلها الأصلي لم تلفظ أنفاسها بعد. فالآن حيث أكتب، وأنا في الهند، تحدث موجات تمرد شيوعية مسلحة في أرجاء قارة آسيا، وليس من المستغرب أبداً في بعض الأجزاء الأفقر من الهند أن تصادف رمز المنجل والمطرقة، أو صور ماركس، لينين، وستالين. وفي غرب البنغال القريب، يقوم الماويون باغتيالات مستهدفة بانتظام - والمضحك أنّها غير موجهة ضد الأثرياء، بل ضد خصومهم في الحزب الشّيعيّ الأشدّ ثباتاً، الذي حصل هناك على السّلطة عبر الانتخابات. ومع أنّ الشّيعيّة قد عانت من نكبات كثيرة في أرجاء العالم، فإنّها لم تنتهِ بعد، وذلك ليس بالأمر المفاجئ حيث إنّها، كما يبرهن توم في هذا الكتاب، ستظلّ كامنة في الظل ما دامت أيديولوجيا الدّيمقراطيّة الليبراليّة في الصّدارة.

كلّ الاقتباسات من النّصوص المأخوذة من لغات أخرى قد ترجمها المؤلّف بنفسه، ما لم تردّ إشارة إلى ترجمات موجودة أصلاً في الهوامش

المصاحبة. لم أشعر في معظم الأحيان بحاجتي لإضافة أي شيء إلى النص الحاضر، ولكنني في بعض المواقف أضفت ملاحظات تفسيرية حيث تطلب الأمر ذلك، ووضعت لها علامات خاصة كي تميزها عن هوامش توم الأصلية.

جون مورغان

مومباي، الهند

31 يناير 2011

مقدمة المؤلف للطبعة الثالثة

إن إضافة مقدمة جديدة إلى المقدمات الكثيرة الموجودة أصلاً قد يبدو غريباً على الناظر والقارئ. فقد قيل كل شيء يمكن أن يقال إجمالاً عن الغرض من هذا الكتاب في الطبّعات السابقة، وكذلك المقدمات والتّمهيدات السابقة. ولكنني أودُّ توجيه انتباه قرائي إلى مقدمة ألان دو بنوا الجديدة التي قمتُ بترجمتها إلى الإنجليزية، حيثُ تسلطُ بعض النور على طائفة واسعة من المشكلات اللّغويّة والتّصوريّة، في هذه الطّبعة الثالثة التي تنشرها دار آركتوس.

لقد كُتِبَ هذا الكتاب أوّل مرة عام 1988 بوصفه رسالة الدكتوراه خاصتي. وكان يفترض به أن يكون ملخصاً صغيراً، وكذلك مقدمة إلى ما يمكن وصفه إجمالاً بأنّه الميراث الثقافي الهائل للفكر اليمينيّ الغربيّ (بغض النظر عما قد يعنيه «اليمين» أو «الغرب» اليوم)، الذي يعدّ الفيلسوف ألان دو بنوا ممثلاً معاصراً فريداً له. ولكنني أنصح القارئ بأن يقرأ فوراً عمله الكلاسيكي الموسوعي الضخم نظرة من اليمين Vu de droite، إضافة إلى العشرات من كتبه، ومقالاته التي تعدّ بالآلاف، لأجل أن يتمكن من أفضل استيعاب للأطروحة الرئيسة لكتابي هذا. فدوري هو باختصار محاولة لتلخيص أفكار ألان دو بنوا، ومفكرين مشابهيّن له أيضاً، كانوا قد وصفوا لأسباب متخبطة، بل وغريبة أحياناً على يد خصومهم بأنهم (يمينيون) أو

(يمينيون جدد)! ولذا، نظراً لتعذر وجود لفظ أفضل، فسأبقي أيضاً على تعبير (اليمين الجديد). ولكن الأفكار التي تقف وراء هذا الوصف المتعثر، الترويجي، المتهمك، التحريضي والفارغ في أحيان كثيرة، وأعني به (اليمين الجديد)، لا تقف على (اليمين) أو (اليسار). بل إن ما يعرف باليمين الجديد الأوروبي يمكن وصفه بنحو أفضل بأنه مدرسة فكرية أو جماعة ثقافية، تشتمل على عدد قيم من الفلاسفة، الفنانين، الاجتماعيين -sociobiologists، الشعراء، الكتاب، والعلماء الذين ينصب بحثهم واهتمامهم بنحو رئيس على نقد المساواتية، ونقد فكرة التقدم - بما في ذلك نقد مشتقاتها الحداثية، البعد حداثي، العلمانيّة، والدينيّة.

لماذا إذن يعدّ كتابي هذا مهماً؟ إنه مهم في نظري؛ لأنه يقدّم لقرائه بعض الأدلة على كيفية استنقاذ كسر، وأشلاء مما كان يعرف يوماً بالفكر (المحافظ) أو (اليميني)، وهو تيار فكري تمّ تهميشه، تجاهله، وحتى حظره في دوائر التعليم العالي على يد الطبقة الحاكمة الليبرالية (التي كانت شيوعية من قبل) وموظفيها. وهذا الكتاب مهم أيضاً؛ لأنه يوفر تياراً فكرياً مضاداً للأفكار المهيمنة التي شكلت الغرب لأكثر من ألف سنة، ولا سيما منذ سنة 1945 الحاسمة. كما يمكن لهذا الكتاب أن يكون أداة قيمة لطلاب العلوم الإنسانية، من حيث إنه يحاول تحطيم التصور المنتشر عن كثير من المفكرين المهمين في أوروبا وأميركا بوصفهم (يميناً متطرفاً) أعشى، ريفيين ساقطي الأسنان، (نازيين) مجانين وجهالاً بلا دماغ، مشبعين بهوس التعدي على أدمغة الأطفال الصغار متعددي الثقافات. ومن المهم أن نشدد على هذه النقطة نظراً؛ لأن الأفكار المهيمنة في الخطاب المعاصر مازال يشكلها بحرص زمرة ضيقة من الذين يعدّون أنفسهم (ليبراليين ديمقراطيين) ولا يكفون عن ترصيع كلامهم بالهذر عن (التسامح) و (التنوع) و (حقوق الإنسان).

عليّ أن أعترف بأنّي حين كتبت هذا الكتاب أوّل مرّة في أميركا - وكان ذلك قبيل سقوط التجربة الشيوعية في أوروبا الشرقية - لم أكن أدرك أن مقلديها الليبراليين في الغرب سيصبحون أشدّ خبثاً وقمعاً لحرية التعبير

والبحث الحر. ولكنني في وقت لاحق قد تناولت مسألة الخطاب السياسي والجوانب العديدة للأفكار المهيمنة في نهجهم السياسي، ولا سيما تفسير بعض الأفكار السياسية المعقدة، بتفصيل أكبر في كتابي الإنسان المتأمر: وليد عصر ما بعد الحداثة Homo Americanus: Child of the Postmodern Age (نشر عام 2007). وقد تناول ألان دو بنوا وغيره من مفكري اليمين الجديد وباحثيه أيضاً هذه المسألة في أعمالهم الضخمة.

حين يعرف المرء فكرة (السياسي)، ينبغي أن يكتب مجلداً خاصاً عن سادة الخطاب المعاصر. فالديمقراطية، الشمولية، الليبرالية، النازية، الفاشية، الاشتراكية، والستالينية - كلها عناوين ضخمة وقاهرة تخضع للانزياح اللغوي؛ حيث يمكن أن تكون شارة شرف في حقبة تاريخية ما، وكذلك كلمات مخيفة تستعمل لتشويه خصم فكري وسياسي. وبالمثل فقد يعترض بعضهم بشدة على استعمال لعنوان ضد الديمقراطية والمساواة - كما لو أنني قد عقدت العزم على تقديم وصفة لتدمير الديمقراطية. ربما كان الأمر سيسهل لو أنني قمتُ بدل ذلك باستعمال مصطلحات مثل (حكم الهمج)، (حكم الملأ)، (حكم المافيا)، (حكم السراق) أو (الديمقراطية) بهدف التنديد بالنظام الشيوعي السابق والديمقراطي الليبرالي الحالي - حيث لم يكل أي منهما من دون شك عن التعريف بنفسه بوصفه «الديمقراطية الوحيدة الحقة».

في الأساس، فإن رسالة هذا الكتاب هي أن على النشطاء السياسيين الذين يعرفون عادة بلقب اليمينيين أو (العرقين البيض) أن يعترفوا بادئ ذي بدء بالأهمية الجوهرية للهيمنة الثقافية cultural hegemony لو أرادوا أبداً أن يقوموا بأي نشاط سياسي ذي معنى، أو يحققوا طموحهم لنيل مناصب سياسية؛ وذلك لأنهم يفتقرون إلى ذلك بقسوة، ولا سيما المحافظين والعرقين البيض في أميركا. فالأفكار تحكم العالم حقاً، والأفعال السياسية تسير في ظلها - مهما يخطط لهذه الأفكار، تمول بسخاء، أو تنفذ بحرص. وقد فهم ما يعرف باليسار، وكذلك اليسار الجديد، ذلك بجدية قاتلة بعد عام

1945، سواء في الولايات المتحدة أم أوروبا، وهذا هو السبب في نجاحهم المستمر سياسياً، سواء في واشنطن أم بروكسل.

سأصفُ في هذا الكتاب الذي بين يديك، بأسلوب تعليمي ومباشر، بعض المفكرين الكبار الذين لا غنى عنهم في فهم حداثتنا المعاصرة. وأنا أفهم بالطبع أن بعض القراء سيترضون على أنني لم أذكر فريدرش نيتشه، فرانسيس باركر يوكي، عزرا باوند أو ه.ل. منكن، وكذلك أنني قفزتُ أيضاً على الآلاف من المؤلفين والعلماء المحافظين الأمريكيين أو الأوروبيين الجديرين بالاحترام. سينال هؤلاء المؤلفون الذين لا يحصون عدداً، وكذلك أهميتهم في عصر ما بعد الحداثة، تغطية على يد آخرين يوماً ما - وهذا ما أومله. ولكنني أعتقد أن هذا الكتاب الحالي سيفتح بعض المناظر الجديدة، ويساعد على الأقل في «التسليح» الفكري للقراء والطلاب الأصغر سناً، استعداداً لمعركتهم الفكرية المقبلة.

ربما كنتُ ساذجاً في أواخر عقد 1980 حين كنتُ أحلم بنظام عالمي أفضل، وأقل كذباً مع وصول المرض الشيوعي إلى نهايته في شرق أوروبا. ولكن هذه المرة، وانطلاقاً من عام 2008، فإنني أظنُّ أن توقعاتي بخصوص الغرب (بغض النظر مجدداً عما قد يعنيه «الغرب») قد تكون محقة. فالليبرالية وتفرعاتها الكثيرة تعاني الآن سكرات الموت، في كل أرجاء الغرب. ويظل الأمر مسألة وقت قبل أن نراها تنهار. وعلينا كلنا أن نستعد لهذا الانهيار الهائل، الذي لا يسعنا تخيل حصيلته في وقتنا الحاضر. ولكنني أأمل أن هذا الكتاب، وإن عجز عن تقديم صيغة للنجاة من الانهيار، فسوف يساعد القارئ على الأقل في رصده للبديل الصحيح.

توميسلاف سونيتش

زغرب، كرواتيا

يناير 2011

اليمين الجديد الأوروبي: بعد أربعين عاماً⁽¹⁾

ألان دو بنوا

في عام 1990، مع احتفال تيار فكري يدعى اليمين الجديد الأوروبي بعيد ميلاده الحادي والعشرين، نشر صديق كرواتي لي، يدعى توميسلاف سونيتش، الطبعة الأولى من كتابه عن اليمين الجديد بالإنجليزية. كان الكتاب في الأصل نص أطروحة الدكتوراه خاصته، التي ناقشها قبل عامين في جامعة كاليفورنيا بسانتا باربرا. فمُنذ حصل على معرفة وطيدة بالفرنسية في أثناء دراسته في جامعة زغرب، كان سونيتش ميالاً منذ وقت مبكر للبحث في اليمين الجديد الأوروبي (ENR). كما حظي بفرصة أن يقرأ أعمال ENR بلغتها الفرنسية الأصلية. وخلافاً لكثير من المعلقين الذين اعتمدوا في حكمهم على ENR على التسامع، وأدلو بأرائهم بناء على مصادر ثانوية، فقد أثبت قدرته على النفاذ إلى قلب المسألة. كما أظهر تعاطفاً مع ENR، وهو أمر زاده تميزاً عن الآخرين.

(1) كُتِبَ هذا النص بالفرنسية بوصفه مقدمة للطبعة الكرواتية من كتاب ضد الديمقراطية والمساواة (التي صدرت بعنوان اليمين الجديد الأوروبي باختصار) المنشورة عام 2009. وقد ترجمها توميسلاف سونيتش.

من الواضح أنّ معالجته المتعاطفة لم تكن ما استمد منه معظم اهتمامه في طيّات هذا الكتاب فحسب. فأهمية كتابه هذا تعود لكونه ذا طابع ريادي. فعلى الرغم من أنّه في أواخر عقد 1980 نُشرت كثير من الكتب (وكذلك عدد من الأعمال الفكرية) حول ENR، لكن معظمها كان قد نشر بالفرنسية. أما كتاب سونيتش فهو من أوّل ما صدر خارج البلاد، وهو امتياز شاركه فيه بعض المؤلفين الإيطاليين. ولم يكن تقديم تاريخ ENR، وأهم أفكاره إلى جمهور لم يكن قد سمع عنه من قبل بالمهمة السهلة. ولكن بفضل المعلومات التي قدّمها وكذلك قدرته على توليفها، إضافة إلى ألفته مع القراء الذين توجّه إليهم، فلا شكّ في أنّه نجح إلى حدّ كبير في مسعاه هذا.

وبالنظر إلى الماضي، فإنّ ما أجده لافتاً هو أنّ كتاب سونيتش قد أُلّف بالإنجليزية، حيث كان المؤلف يعيش آنذاك في الولايات المتحدة - وهي بلاد استطاع مطالعتها ظهراً لبطن، وتناولها بالدراسة بنحو نقدي جداً (كما يتضح من أحد كتبه الأخرى، الإنسان المتأمرّك).

حين خاطب الجمهور الناطق بالإنجليزية، واجه سونيتش عقبات ما كان لمؤلف إيطالي، إسباني، أو ألماني ليواجهها مطلقاً. أوّل هذه العقبات نابع من غياب الاهتمام الظاهر، بنحو عام، في العالم الإنجلو سكسوني بالجدالات الدائرة حول أفكار. فالإنجليز، وكذلك الأميركيّون إلى حد كبير، يتظاهرون بأنّهم (براغماتيون)، ويتمسكون معظم الوقت في الفلسفة بمدارس التجريبية والوضعية، إن لم تكن التحليلية الصرفة. وفي نهيم للحقائق، فإنهم ينسون أنّ الحقائق لا يمكن أن تنفك عن التفسيرية hermeneutics، أي عن شكل محدد من التفسير. والتميز الشهير الذي أقامه ديفيد هيوم بين أحكام الواقع وأحكام القيم (الإخبار × الإلزام indicative vs. imperative، أو ما يكون × ما يجب) لن يملك سوى قيمة نسبية. أما بالنظر للنظرية السياسيّة الناتجة، فهي كثيراً ما تختزل، ولا سيما في أميركا (مع قلة من الاستثناءات الجديرة بالذكر)، في اعتبارات عملية صرف توجه نحوها مشروعات الطبقة الحاكمة.

وهذا يوضح السبب في أن المثقفين يعاملون هناك بتهميش، ولم يحصلوا أبداً على دور المحكّمين الأخلاقيين كما هو الحال في بلدان أخرى مثل فرنسا.

كما يمثلّ تعبير (اليمن الجديد) صعوبة أخرى. فقد كان هناك من قبل يمن جديد إنجليزي وآخر أمريكي، ولكن كلا (اليمنين الجديدين)، بدلاً من أن يكونا مدرستين فكريتين على صلة بـ ENR، قد مثلاً نقيضه التام في الواقع. فعبر مزجها بين الأصولية الدينية والنظام الأخلاقي، إضافة إلى خليط من (الأطلسية) والتغريب، وكذلك الدفاع عن الرأسمالية، وعقلية السوق الحر المفروضة عليها، تُمثّل تلك التيارات الأنجلو-أمريكية في الواقع كلّ ما كان ENR ينتقده دوماً - وبنحو راديكالي للغاية. وبهذا فإنّ المتعاطفين مع مثل هذا اليمن الجديد، الذين ربّما كانوا يترقبون كثيراً من كتاب سونيتش، لابدّ أنّهم أصيبوا بالإحباط.

على العموم، وبغض النظر عن كلّ إساءات الفهم التي ربّما سببها عنوان كهذا (وسأعود إليها لاحقاً)، لابدّ أنّه كان أمراً شديداً الإرهاق أنّ يحاول المرء، على الجانب الآخر من الأطلسي، فهم ما يعنيه ENR. فما يسميه المرء (يميناً) في أميركا يتمثل في الواقع بتيارين، الأول: سائد معتدل يقوم على الطبقة الوسطى ويقابل الدوائر (المحافظة) (المنقسمة أيضاً إلى شيع وفرق شتى)، وثيمته الأساسية هي المديح الذي لا يتوقف للنظام الاقتصادي - أي الرأسمالية - ويقود في الواقع إلى تدمير كلّ شيء آخر يدّعي مساندته. أما التيار الآخر فيرأسه ثلاثة من الراديكاليين، كثيراً ما تجسّدهم جماعات صغيرة متطرفة، يصفون أنفسهم «بالعنصريين»، وتحتل عقيدتهم في خليط ساذج من القومية الفجة، وعداء الأعراب xenophobia. أما ENR من جانبه فلم يدّع التماهي مع أيّ من هذه الفرق اليمينية الجديدة الأنجلو سكسونية، بل لقد حارب بثبات ضد مبادئها ومقدماتها.

وعلى المرء أن يضيف إلى ذلك غموضاً آخر يتعلق بالمفردات. وساستعمل هنا مثلاً واحداً فقط. ففي عالم الأفكار كان ENR قد استهدف

الليبرالية بإصرار بوصفها أحد الد أعدائه. ولكلمة (ليبرالي) في أوروبا الغربية معنى مختلفاً تماماً عما في الولايات المتحدة. فعلى الجانب الآخر من الأطلسي، يعني (الليبرالي) شخصاً يميل إلى يسار الوسط، ويدافع عن شكل من السياسة الاجتماعية، كما ينادي أيضاً بدولة تعيد توزيع الثروة. وهو أيضاً متساهل فيما يخص القيم الاجتماعية، ويميل لأن يكون نصيراً مخلصاً لعقيدة حقوق الإنسان. ونحن في فرنسا نسميه (بالتقدمي). وبالضد من ذلك، على هذا الجانب من الأطلسي، يعدّ (الليبرالي) بشكل أساس منادياً بالفردية، داعماً لحرية التجارة، وخصماً للدولة (ولكنه مؤيد لأميركا). ولو سُئِلَ أيّ فرنسي عن أسماء بعض السياسيين الليبراليين المعروفين، فسيرد إلى ذهنه فوراً اسماً رونالد ريغان، ومارغريت تاتشر. بعبارة أخرى، فإنّ ما نسميه (ليبرالياً) يقابل إلى حد كبير ما يسميه الأميركيان (بالمحافظ) - أي أنّه عدو (الليبرالي)! ولهذا الفرق مناشئ تاريخية: فقد احتفظ الأميركيان بالمعنى الأصلي لكلمة (ليبرالية) التي كانت، حين ظهرت بوصفها عقيدة لأول مرة في القرن التاسع عشر، تشير في الواقع إلى تيار فكري (يساري) يمثل الوريث الرئيس لفلسفة التنوير. أما في أوروبا، وعلى الضد من ذلك، فقد دفع الليبراليون تدريجياً نحو اليمين جرّاء سيل التيارات الفكرية الاشتراكية والشيوعية، إلى حد تماهي الليبراليين منذ أواخر القرن التاسع عشر مع البرجوازية المحافظة (المعروفة في فرنسا بلقب (الأورليانيين Orleanistes)). وهكذا فبوسعنا أن نرى فوراً أي نوع من المقت سيثيره كتاب كهذا في أميركا؛ نظراً لأنه يمثل تياراً فكرياً (ضد ليبرالي)، وأي شكل من الصلات الزائفة التي سينجم عنها سوء الفهم هذا.

وأخيراً، لا مجال للشكّ في أنّ نقد الولايات المتحدة وأمركة العالم بأسره، التي نتجت عن الفرض التدريجي للهيمنة الأمريكية، وكانت موضوعاً شائعاً في خطاب ENR، يصعب أن تجتذب الأميركيين الذين لا يكتفون بعدّ بلادهم (أرض الميعاد) وتجسّداً لأفضل العوالم في الإمكان، بل إنهم

ولهذا السبب تحديداً يعدّونها نمطاً حياةً نموذجياً يستحق تصديره لأرجاء العالم. ومن اللافت أنّ قلة نادرة من كتب مؤلفي ENR قد تُرجمت أبداً إلى الإنجليزية، على الرغم من أنها قد تُرجمت إلى خمس عشرة لغة أخرى. ولعلّ هذه أمانة على أنّ (أوروبا القديمة) (أو ما يعرف (بساتر العالم)) لن يمكن فهمها بشكل كامل عبر الأطلسي ما لم تصبح متأركة بالكامل. ولهذا يظلّ ENR أرضاً غير مستكشفة بالنسبة إلى الأكثرية الساحقة من الأميركيين⁽¹⁾.

تحمل الطبعة الإنجليزية من كتاب توميسلاف سونيتش عنوان ضد الديمقراطية والمساواة: اليمين الأوروبي الجديد. وأشك في أنّ المؤلف قد اختار هذا العنوان بداعي الاستفزاز المحض - فهو عنوان كنت قد حسبته غير لائق دوماً! إذ ينبغي التأكيد على أنّ ENR لم يتخذ أبداً مواقف معادية للمساواة والديمقراطية. فقد كان ينتقد المساواتية، ويوضح قيود الديمقراطية الليبرالية - وهو أمر مختلف جداً. ففيما بين المساواة والمساواتية ثمة فرق يقارب ما بين الحرية والليبرالية، أو بين العالميّ والنزعة العالمية، أو بين الخير الشائع والشيوعية. فالمساواتية تطمح لنشر المساواة حيث لا يوجد لها مكان ولا تطابق الواقع، كما حين ينادي أحدهم بأنّ لكلّ الأفراد المهارات والمواهب نفسها. ولكن المساواتية أيضاً تسعى لفهم المساواة بوصفها مرادفاً (للتماثل)، أي نقيضاً للتنوع. ولكن نقيض المساواة هو التفاوت وليس التنوع. فالمساواة بين الرجال والنساء مثلاً لا تطمس حقيقة الفروق بين الجنسين. وبالمثل فإنّ الحقوق السياسيّة المتساوية في الديمقراطية لا تفترض

(1) لنذكر هنا العدد الخاص من مجلة Telos «يمين جديد - يسار جديد - إطار جديد؟» (العدد 98-99، خريف-شتاء 1993) وكذلك كتاب مايكل أوميرا *New Culture, New Right: Anti-Liberalism in Postmodern Europe* (Bloomington: 1stBooks, 2004) [ثقافة جديدة، يمين جديد: مناهضة الليبرالية في أوروبا ما بعد الحداثة]. وأودّ إضافة أن انتقاد ENR للولايات المتحدة لم ينزلق أبداً نحو «فوبيا أميركا»: بل إن ENR بالعكس قد رحّب بعدد من المفكرين والكتاب الأميركيين، على قلة عددهم، لكنهم ليسوا بلا أهمية. أذكر منهم منظري الجماعةية communitarianism منهم: الأمريكي مايكل ساندل، الكندي تشارلز تايلور، الإنجليزي أليسدير مكنتاير، وبالأخص كريستوفر لاش، القادم أيضاً من أميركا، الذي نظّر «للاشتركية الشعبوية» وتذكرنا أفكاره بالعظيم جورج أورويل. وقد رُوّجت أفكار لاش بفضل بول بيتشون في مجلته Telos.

أن كل المواطنين متطابقون، أو يتمتعون بالمواهب نفسها؛ بل إنهم يملكون الحقوق نفسها بناءً على انتمايتهم المتساوي إلى بنية المواطنين نفسها.

لقد أدان ENR دوماً ما سمّيته بعقيدة التماثل، أي العقيدة العالمية الهادفة تحت شعار ديني أو دنيوي نحو تقليص التنوع في العالم، كتشجيع الثقافات، أنظمة القيم، وأنماط الحياة المتجذرة، في نموذج واحد منتظم. فتطبيق عقيدة التماثل يقود إلى تقليص الفروق وإلغائها. وحيث إنها إثنية المركز على الرغم من ادّعاءها للعالمية، فهي لم تتوقف أبداً عن التسويغ لكل أشكال الإمبريالية. ففيما مضى، استوردها المبشرون الذين رغبوا في تحويل الكوكب بأسره إلى عبادة إله واحد؛ أما لاحقاً، وعلى الخط نفسه، فقد جاء بها المستعمرون الذين أرادوا، باسم (المسار التاريخي) وعبادة (التقدم)، أن يفرضوا نمط حياتهم على (الشعوب الأصلية). وهي اليوم مستمرة تحت راية النظام الرأسمالي (forme-capital)، أي الرأسمالية بوصفها نمط حياة وفكر، التي تحيل العالم، عبر إخضاع الخيال الرمزي للقيم التجارية، إلى سوق ضخم متجانس يقدر فيه للأفراد، الذين يختزلون في وظيفة المنتجين والمستهلكين (وسيتحولون عن قريب إلى سلع بحد ذاتهم)، أن يتبنوا عقلية (الإنسان الاقتصادي). وما دامت تسعى لتقليص التنوع، وهو الثروة الحقيقية الوحيدة لدى نوع البشر، فإن عقيدة التماثل بحد ذاتها هي رسم هزلي للمساواة. ذلك أنها في الواقع تخلق تفاوتات من النوع الذي لا يطاق أبداً. وعلى العكس، فإن المساواة أمر مختلف للغاية، ولا سيما حين يجب الدفاع عنها.

أما بالنسبة إلى الديمقراطية، التي يمثل تكافؤ الحقوق السياسية ركيزتها الأساس، فإن ENR - الذي لم يستسغ يوماً الاستثثار، أو الدكتاتورية، أو حتى الشمولية - قد عدّها دوماً النظام الذي يحقق متطلبات عصرنا بأفضل شكل، إن لم يكن النظام الأفضل. ولكن علينا أولاً أن نفهم معناها الصحيح، فالديمقراطية هي النظام الذي تكمن فيه السيادة عند الشعب. ولكن كي يكون الشعب سيداً بحق، فعليه أن يكون قادراً على التعبير عن نفسه

بحرية، وعلى من يعينهم ممثلين عنه أن يتصرفوا بتوافق مع رغباته. ولذا فإن الديمقراطية الحقة هي الديمقراطية التشاركية، أي تلك التي تسمح للناس بالتعبير عن سيادتهم في أكثر عدد ممكن من المواقف، وليس عبر الانتخابات فحسب. وبهذا المعنى فإن شمول الجميع بحق التصويت ليس سوى وسيلة تقنية لتقدير حجم رضا المحكومين عن حكومتهم. وكما فهمها الإغريق القدماء، فإن الديمقراطية (في التحليل النهائي) تعرف بأنها نظام يسمح لكل مواطنه بالمشاركة بفعالية في الشؤون العامة، وليس بوصفها الحرية في تجاهل المجال العام، أو الانزواء نحو المجال الخاص. أما الديمقراطية التمثيلية فهي في أفضل الأحوال ديمقراطية منقوصة. فعلى السلطة السياسية أن تمارس في كل المستويات، وليس في القمة فقط. ولن يتحقق ذلك إلا عبر تطبيق مبدأ التفويض subsidiarity، الذي يعني أن يقوم الناس بأكبر عدد ممكن من القرارات المتعلقة بالشؤون التي تخصهم، ويفوضوا الأمور المتعلقة بجموع أكبر إلى مستوى أعلى من صنع القرار. وفي عصر ينقطع فيه الممثلون أكثر وأكثر عن الناس، وتسيطر سلطة المعينين والفاستدين على سلطة المنتخبين، ويجرد فيه السياسي من قدرته على صنع القرار من قبل «إدارة حكومية» ما، لا هدف لها سوى هيكلة حكومة الشعب بنحو يتوافق مع رغبات مديري الأعمال أو الشركات، فإن الأولوية ستتمثل بإحياء الديمقراطية التشاركية، أي ديمقراطية القواعد الشعبية والديمقراطية المباشرة. وكذلك ينبغي علينا إحياء المجال العام النشط، فهو وحده القادر على حفظ العلاقة الاجتماعية، وضمان ممارسة القيم المشتركة.

حين نشر هذا الكتاب لأول مرة عام 1990، لم يستطع توميسلاف سونيتش بالطبع أن يأخذ بالنظر ما قد حدث منذ ذلك الحين. ففي أثناء الأعوام الثمانية عشر الأخيرة، وفي ضوء واقع الأعمال الكثيرة التي نشرت في مجال النقد الاجتماعي، فقد أصبحت أهداف ENR أشد تركيزاً. ومهما حاولت الإيجاز فلن أقدم على كتابة ملخص لها؛ نظراً لأن هذا هو

الغرض الرئيس من كتاب سونيتش الذي بين يديك. ولكنني سعيد بأن كتابه يضم ملحقَ ترجمة كاملة لكراس بيان لنهضة أوربية الذي نشر لأول مرة عام 1999 وترجم حتى الآن إلى الإسبانية، الإيطالية، الإنجليزية، الألمانية، الهنغارية، والهولندية⁽¹⁾، وهكذا يستطيع القارئ أن يتبع كلّ ما كتبه ENR في أثناء العقدين الماضيين عن علم الاجتماع، أوروبا، بعد الحداثة، الفيدرالية، التنافر بين الدولة القومية والإمبراطورية، نقد عقيدة العمل، النظام الرأسمالي، (الإدارة الحكومية)، تهاوي فكرة السّياسي، أزمة الدّيمقراطية، مسألة الهوية، التهديدات البيئية، نقد (التنمية)، والآفاق الجديدة التي تفتحها نظرية التداعي الاقتصادي، وهلم جرا.

ومع ذلك فإني أودّ التركيز على بضع مسائل مهمة. ففي البدء أود الإشارة إلى استمرارية العمل الذي تبناه وأنجزه ENR منذ عام 1968. وقد بلغ ENR الآن عامه الأربعين، كما باتت المجلات الرئيسة التي تعد جزءاً من تيارنا الفكري تحمل علائم التقدم في العمر: حيث أنشئت Nouvelle École عام 1968، Eléments عام 1973، وKrisis عام 1988. وحتى إن لم تكن المدّة والاستمرارية هما الصفتان الوحيدتان اللتان يأخذهما المرء بالحسبان، فهناك قلة قليلة من مدارس الفكر التي ظلّت نشطة لمدة طويلة كهذه. ولهذا فإن ENR حكاية مستمرة في الأساس، لكنه مع ذلك سجل يوثق الأماكن التي كنا فيها. ففي أثناء الأعوام الأربعين الأخيرة، نشر ENR عدداً معتبراً من الكتب والمقالات؛ كما نظّم عدداً لا يحصى من المؤتمرات، الحلقات، اللقاءات، المدارس الصيفية، الخ. وفي أثناء ذلك قد تخلى عن بعض الطرق التي كان قد افترض أنها واعدة في البدء، واستمر في استكشاف طرق جديدة، وظل بذلك مخلصاً لإلهامه (الموسوعي) منذ بداية رحلته.

عليّ أيضاً أن أنوه بأنّ اليمين الجديد الأوروبي، منذ بداية نشأته، قد عدّ

(1) تُرجم أيضاً إلى الإنجليزية ونشرته دار آركتوس؛ وأثرنا نشره بوصفه كتاباً مستقلاً بالعربية لتسهيل تداوله على الراغبين في نبذة مختصرة عن أفكار هذه المدرسة ورؤيتها للحضارة. - المترجم

نفسه مدرسة فكرية لا حركة سياسية. وقد استطاعت هذه المدرسة الفكرية أن تتجاوز البنى النظامية لرابطة كانت تعرف في البدء باسم مجموعة الأبحاث لدراسة الحضارة الأوربية (GRECE) التي تأسست عام 1968. وكان اليمين الجديد الأوربي يساهم عبر منشوراته في العمل الميتاسياسي. ما الذي تعنيه الميتاسياسة؟ إنها ليست بالتأكيد شكلاً مختلفاً من الممارسة السياسية. فقد ولدت مسألة الميتاسياسة من وعي بدور الأفكار في التاريخ، ومن قناعة بأن أي نوع من العمل الفكري، الثقافي، المذهبي، أو العقائدي [بمعناها السياسي] يجب أن يكون مقدمة لأي شكل من العمل (السياسي). وذلك أمر يصعب على الناشطين، الذين يتحدثون دوماً عن «العجلة» (كي يحتموا بها من أي شكل من التفكير العميق) أو يفضلون ببساطة نمط تصرف منفعل على آخر فاعل. لنلخص الأمر بعبارة بسيطة: ولد عصر التنوير قبل الثورة الفرنسية، وما كانت الثورة الفرنسية ممكنة من دون التنوير. وقبل ظهور أي لينين، لابد من وجود ماركس يسبقه. وهذا ما فهمه انطونيو غرامشي جيداً حين خاطب المثقفين (العضوين). حيث أكد أن تحويل البنى السياسية والاجتماعية-تاريخية في أي عهد بعينه يستوجب أن يتبدى هذا العهد بتحول قيمى ضخم من الداخل.

لقد تأسس ENR في أواخر الـ1960ات على يد شباب كانت لدى معظمهم بعض التجربة بوصفهم ناشطين سياسيين، وبذلك فقد تمكّنوا من قياس أوجه القصور والقيود في توجه كهذا. وفي محاولة لإرساء أسس لفلسفة جديدة، ولأجل تطوير تصور عن عالم جديد، فقد رغبوا في أن يبدأوا من الصفر بنحو ما، وكانوا مستعدين للتخلي عن الأوهام عن أي نشاط سياسى فوري.

ولكنهم في ذلك الوقت باتوا واعين أيضاً بالانقسام الساذج، والمنتهم بين اليسار واليمين. حيث كانوا على علم بأن كلّ مجتمع يحتاج إلى المحافظة والتغير معاً، وكانوا على استعداد لتمحيص التراث من جذوره، لأجل

التعرف على مبدئه الحي الفاعل، في حين يواجهون مشكلات عصرهم الكبرى أيضاً من منطلق ثوري بحق. وذلك بلا شك يفسر اهتمامهم (بالثورة المحافظة) في ألمانيا الفايمار، بين أمور أخرى. وقد رفضوا في الإجمال تلك التضادات الزائفة، وتمسكوا بمنطق (الثالث المتضمن). حيث لم يدعوا «إننا لسنا على اليمين ولا على اليسار» - وهو أمر لا يعني شيئاً. بل قرروا أن يكونوا «على اليمين وعلى اليسار» معاً. وأرادوا عبر ذلك إيضاح أنهم كانوا عازمين على دراسة الأفكار التي عدوها هي الأفضل، بغض النظر عن الألقاب التي اكتسبتها تلك الأفكار. وإلى الحد الذي يهمهم، فلم تكن هناك (أفكار يمينية) و (أفكار يسارية)، بل أفكار باطلة وأخرى عادلة فحسب.

وسرعان ما وجدت هذه القناعات ما يبررها في تطور التاريخ في أثناء العقود الأخيرة. فالانقسام بين اليسار واليمين، الذي وُلد بمولد الحداثة، بات الآن آيلاً للتلاشي مع انقضاء الحداثة. وهذا لا يعني أنه لم يكن لعنواني (يمين) و (يسار) أي معنى ألبتة، ولكن هذه الأفكار كانت متكافئة دوماً، بمعنى أنه لم يكن هناك أي يمين أو يسار (وجودياً)، بل تشكيلة واسعة في الواقع من شتى (اليمينات) و (اليسارات). وقد بلغ الطيف من الاتساع حداً لا شك معه في أن بعض تلك اليسارات كانت أقرب إلى بعض تلك اليمينات لو أخذت بنحو منفصل عن سائر اليمينات أو اليسارات. وهذا ما يفسر أيضاً كيف انزاحت بعض المسائل - مثل: المناطقية، حماية البيئة، الفيدرالية، وعقيدة التقدم، لو أردنا الاكتفاء ببعض تلك الشؤون فحسب، نحو جناح (اليمين) بشكل أكيد، إلى حد بات معه الليبراليون اليوم هم أنصارها الأشد حماسةً، في حين يظل قسم معتبر من (اليسار) ناقداً لها بشكل جذري بوصفه جزءاً من نضاله ضد النزعة الصناعية، ودفاعه عن النظام البيئي. وهكذا فقد باتت أفكار مثل اليسار واليمين بائدة اليوم. وهي اليوم حاضرة فقط في مجال السياسة البرلمانية، بعدما بليت في سوق الأفكار. لنذكر هنا بحقيقة مهمة: إن كل الأحداث الكبرى في العقود الأخيرة، عوضاً عن إحياء الشقاق بين

اليمين واليسار، قد كشفت على العكس عن خطوط انقسام جديدة، تدلّ حقاً على إعادة تشكيل المشهد السياسي والعقائدي. تُخذ مثلاً حربي الخليج، تأسيس الاتحاد الأوروبي، والنزاعات في البلقان، فقد شطرت كلّها اليسار التقليدي، وكذلك اليمين التقليدي، بنحو يؤكد على المفارقة الزمنية لهذا الانقسام.

ستساعدنا هذه السطور الماضية على فهم السبب وراء ترددي في استعمال وصف «اليمين الجديد». حيث ينبغي لنا أن نذكر أن هذا التعبير، حين صيغ لأول مرة، لم يستعمل أبداً بوصفه وصفاً ذاتياً. فالواقع أن الإعلام هو من اخترعه عام 1979 ليصف مدرسة فكرية وتياراً ثقافياً كان قد وُلد قبل أحد عشر عاماً ولم يكن، حتى ذلك الحين، قد وصف نفسه بهذا الوصف. ولكن نظراً إلى الانتشار الواسع جداً لهذا التعبير، فقد وجب من ثم تبنيه على كلّ حال. ولكنه لم يستعمل أبداً من دون تحفظات، وذلك لعدة أسباب. الأول منها أن هذا اللقب اختزالي من ناحيتين: فهو يدّعي أولاً أن ENR في جوهره تنظيم سياسي - ولم يكن الحال كذلك أبداً. كما أنه وضع مدرستنا أيضاً داخل مذهب (هو «اليمين») كانت مدرستنا تعارضه دوماً. والسبب الثاني أنه يَسّر ولّح من دون مسوغ إلى صلات بحركات مختلفة في دول شتى تستعمل لنفسها هذا العنوان. وقد طرحْتُ فيما مضى مثالَ منظمات اليمين الجديد الأنجلو سكسونية. ويمكن الإتيان بموازيات أخرى مكافئة في الأهمية. ففي إيطاليا تبرأ أصدقاؤنا في Nuova Destra من هذا التعبير، مثلما فعلنا نحن في فرنسا. ويصادف أنّي أشير إلى نفسي بأنّي «رجل يمين-يسار» - أي مفكّرٌ يستقي في آن واحد من أفكار اليسار، وقيم اليمين.

ثمة حقيقة أخرى تمتاز بذات الأهمية، هي أن ENR لم يدّع لنفسه أيّ أسلاف. فهو لم يدّع أبداً أنه يمضي في طريق عبده الآخرين من قبله. ومع أنه انتفع بشكل عظيم من قراءاته الوفيرة، فإنه لم يربط نفسه أبداً بمؤلف واحد بعينه، أو تيار فكري بذاته. وقد انتقدت انتقائيته في الإحالة في بعض الأحيان

- وينحو خاطئ في رأيي. فبناء على قراءة عجولة ومفككة، كان بعضهم قد سارعوا إلى استنتاج أن ENR يفتقر إلى التناسق. فتنوع توجهاته يحفز كثيراً من المتابعين لـ ENR، سواء أعن تعاطف أم عداوة، للتصريح بآراء خاطئة عنه. والواقع خلاف ذلك تماماً، فقد كان توجه ENR شديد التناسق دوماً. ولكن هذا التوجه أمر لا يمكن فهمه ما لم ير المرء أن الوجوه الرائدة في ENR تستعمل توجهاً حركياً ومرناً دوماً: ذلك أن هدفهم لم يكن أبداً ترديد الشعارات أو الإدلاء بأفكار مسبقة، أو حتى طبع كراريس عقائدية متصلة نقشت في الحجر مرةً وللأبد. بل إنهم يسعون دوماً للمضي قدماً، لأجل وضع أفكارهم موضع التطبيق، ولفتح نوافذ جديدة للتحليل.

ولهذا السبب بالتحديد فإن أفكار ENR في مطلع القرن الحادي والعشرين هي اليوم أنسب من أي وقت مضى. ولم ذلك؟ لأننا قد دخلنا عالماً مختلفاً عن ذلك الذي خيم علينا منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. فمع سقوط جدار برلين وتفكك الاتحاد السوفيتي وصعود العولمة، لم نعد نشهد نهاية القرن العشرين فحسب، بل نهاية الدورة التاريخية الكبرى للحدثة. ها قد دخلنا عصر ما بعد الحدثة، الذي يتسم بالأمواج والمد والجزر؛ إنه عصر من الجماعات والشبكات، وكذلك عصر يشهد ظهور كتل كبرى تشتمل على حضارات وقارات بأكملها. وهذه الطفرة التي لم تتوقف عن الحدوث لم تنتهِ بعد أيضاً. فنحن في فترة انتقالية، وكلّ الفترات الانتقالية فإنّها غنية بالخصوص ببواعث القلق، المشاريع الجديدة، والتوليفات الجديدة. يمكن للمرء أن يصفها بأنها عصر وسيط Zwischenzeit أو فترة بين عهدي interregnum. وفي عصر كهذا من المهم جداً، أكثر من أي وقت مضى، أن نكون واعين للحظة التاريخية التي نعيشها. ولكننا لا نستطيع تحليل هذه اللحظة التاريخية، وكل المستجدات التي تأتي بها (وكذلك بواكير التطورات المستقبلية) عبر الإحالة إلى صور من الماضي، وبالأخص ليس استناداً إلى مرجعيات قديمة وأدوات تصور بائدة. ونظراً بالتحديد لأن ENR لم

يتحاشأ أبدأ تطوير وتجديد خطابه، فإنه قد بات الآن قادراً على توفير العناصر الضرورية لتشكيل تقييم نقدي منتظم يتوافق مع واقعيات عصرنا. حين انهارت الشيوعية السوفيتية، سارع المعلق الأمريكي فرانسيس فوكوياما إلى التنبؤ (بنهاية التاريخ). وكان يعني بذلك أنه بعد سقوط الشيوعية، فقد فقدت الرأسمالية والديمقراطية الليبرالية منافسهما الرئيس، وأنه من الآن فصاعداً باتت كل شعوب الأرض ملزمة، بنحو ما وعلى المدى الطويل، بتبني النموذج (الغربي) أو الأميركي في أقل تقدير. وقد وُجه النقد لأطروحته على يد صمويل هنتغتون، الذي اتخذ دور المنظر (الصراع الحضارات). وكانت كلتا الرؤيتين على خطأ. فبدلاً من نهاية التاريخ، بتنا في الأعوام الأخيرة نشهد عودة التاريخ. فكيف يمكن أصلاً للتاريخ أن يصل إلى نقطة (توقف)؟ إن التاريخ البشري منفتح دوماً أمام عدد من الاحتمالات، ولا يمكن أبدأ تعريف هذا التعدد مقدماً أو بكل يقين. فالتاريخ غير قابل للتوقع؛ نظراً لأن خصيصة الإنسان - وتحديدأ بالنظر إلى طبيعته التاريخية جوهرياً - هي أنه غير متوقع دوماً. ولو أصبح التاريخ متوقعاً فلن يظل تاريخاً بشرياً، ولا تاريخاً على الإطلاق. ومن الصادم أن أياً من الأحداث الكبرى التي حدثت في العالم لم يتنبأ بها مختصو المستقبلات. ومع أن هنتغتون كان محقاً من جانبه في نقده لأحلام يقظة فوكوياما، حيث لاحظ أن الإنسانية ليست كلاً موحدأ؛ فقد أخطأ في اعتقاده بأن «الحضارات» يمكن أن تصبح فاعلة كاملة في السياسة الدولية، وهو ما لم يحصل أبداً. لقد صممت أطروحة هنتغتون لتشريع الإسلاموفوبيا، المتأصلة في الرؤى المهيمنة للولايات المتحدة (التي سرعان ما وجدت لها «شيطاناً بديلاً» في حياة إسلام كاريكاتوري، كانت تفتقر إليه بشدة بعد تلاشي «إمبراطورية الشر» السوفيتية). ومن الكاشف حقاً أنه لأجل إدامة العقلية «الأطلسية» أو ترسيخها، فإن هنتغتون لم يتردد في شطر أوروبا لنصفين، واضعاً الشطر الغربي في معسكر أميركا، وملقياً بالشطر الشرقي إلى روسيا، والعالم الأرثوذكسي.

ولكن ENR لم يغفل أبداً عن مرجعيته الرئيسة: أوروبا. حيث ينظر إليها من بعدين: تاريخي وجيوسياسي. أولاً، فإن أمم أوروبا من حيث بعدها التاريخي تظل، بغض النظر عما يفصل بينها (وهو ليس بالأمر المهم)، وريثة لقاعدة ثقافية مشتركة تمتد لخمسة آلاف عام على الأقل. وهناك بعدها الجيوسياسي أيضاً: فمع دخولنا إلى عصر «الفضاء الفسيح Grossraum»، كما يصفه كارل شميت، فإن تلك الجماعات الكبيرة من الثقافات والحضارات؛ ستكون عوامل في صنع القرار ضمن عالم الغد المعولم. ولكي نتمكن من التفكير في إطار عولمي، في وقت باتت معه الدول القومية أكبر من أن تحقق توقعات مواطنيها، وأصغر مع ذلك من أن تحقق التحديات العالمية لعصرنا الحاضر، وبذلك تصبح أضعف وأضعف مع كل يوم يمر، فذلك يتطلب منا بادئ ذي بدء أن نفكر بدلالة القارّات.

لقد كان ENR مسانداً لأوروبا الفيدرالية أيضاً؛ لأن الفيدرالية الشاملة هي الحلّ الوحيد الذي يوفق بين وحدة القرار الضرورية في القمة وبين الاحترام التام للتنوع والحكم الذاتي في قاع الهرم. والفيدرالية من دون شكّ تسير على خطى الإمبراطورية بدلاً من الدولة القومية. ذلك أن أوروبا ستصبح حقاً بلا معنى لو بُنيت على الطراز المركزي الزائف، المتأصل في النزعة العنصرية التي عانت فرنسا منها منذ أمد مديد. ومن هنا تتضح الحاجة إلى مبدأ التفويض المذكور آنفاً.

ولكن بنين أوروبا الذي نراه اليوم يقف ضد هذا المبدأ تماماً. فقد كان هذا البنين منذ بدايته يقف ضد الحس السليم: حيث منح الأولوية للتجارة والاقتصاد بدلاً من السياسة والثقافة. وقد بُني من الأعلى - انطلاقاً من المفوضية الأوروبية، التي سرعان ما أصبحت مطلقة القدرة على الرغم من خلوها من أي مشروع ديمقراطية - بدلاً من محاولة تشكيل نفسه من الأسفل. وقد أقدم على التوسع العجول نحو الدول الراغبة في الانضمام للاتحاد الأوروبي فقط بقصد تلقي المعونات المادية، وكذلك التقرب من

أميركا وحلف الناتو، بدلاً من العمل الهادف على تقوية وتعميق تشكيلاته السياسية. ولذا فقد أدان نفسه سلفاً بمصير من العجز والشلل. فقد بُني بمعزل عن إرادة الشعوب التي يضمها، وحاول أيضاً أن يفرض عليها مسودة من دستوره، من دون أن يثير أبداً أي سؤال عمن يشكّل صانعي القرار. كما أنّه لم يكن واضحاً على الإطلاق بالنظر إلى الحصيلة المتوخاة من مساعيه هذه. فهل على المرء أولاً أن يشكّل منطقة ضخمة للتجارة الحرة بحدود غير واضحة كي تصبح رديفاً لأميركا، أو عليه أن يضع الأسس لقوة أوربية بحق، ترسم الجيوسياسة حدودها، ويمكنها في الوقت نفسه أن تمثل أنموذجاً جديداً للحضارة، وقطباً يساهم في تنظيم أفضل لعمل العولمة؟ التوافق محال بين هذين المشروعين. فلو كان علينا أن نتبنى المشروع الأول فسنحيا غداً في عالم أحادي القطب يخضع للسلطة الأمريكية. وعلى العكس، ففي عالم متعدد الأقطاب ستمكن من الاحتفاظ بتنوع العالم. وهذا هو الخيار الذي يواجه معظم الأوروبيين: أن يكونوا صانعين لتاريخهم، أو يصبحوا خاضعين لتاريخ غيرهم.

حين كتب توميسلاف سونيتش أطروحته عن ENR، لم يكن بوسعه أن يتنبأ بالأحداث المأساوية التي صاحبت تفكك يوغسلافيا السابقة، والحروب التي أعقبت ذلك، وأسفرت عن بحور دماء مروعة في بلاده وكذلك البلدان المجاورة. وقد تابعتُ هذه الأحداث شخصياً بقلب كسير. فلديّ أصدقاء كرواتيون وصربيون منذ مدّة طويلة، وكذلك أصدقاء سلوفينيون وبوسنيون - بعضهم مسيحيون وبعضهم مسلمون. وكان هذا الصراع يمثل بالنسبة إليّ فشل أوروبا، وبالأخص فهو دلالة على افتقارها. فكلما اقتتلّت الشعوب الأوربية فيما بينها، كان ذلك يصبّ دوماً في صالح الأنظمة السياسية والعقائدية التي تحلم برؤية كلّ الشعوب تتلاشى. ومما زاد الجرح إيلا ما أننا شهدنا القصف الأميركي الجوي المهين لعاصمة أوربية هي بلغراد، للمرّة الأولى منذ عام 1945.

إنني أعرف جيداً الجذور التاريخية لكل تلك النزاعات، التي كثيراً ما أسفرت عن حروب ومجازر في وسط وشرق أوروبا. وأعرف جيداً ما هي أسباب كل الأطراف: فهذه الصراعات ما زالت تتغذى على القومية الإثنية، التعصب الديني، وعقدة الاسترجاع irredentism بكل أشكالها. وحيث إنني لا أرغب في التحيز لأيّ طرف - لأنّي لا أرغب في رفع نفسي إلى مصافّ قاضي القضاة - فإنني ما زلتُ أعتقد بوجود تجاوز هذه النزاعات. فكثير منها تعود إلى عصور قد انقضت بكلّ تأكيد. والاسترجاع بالخصوص أمر لا معنى له في العصر الحاضر. فذات يوم كانت الحدود تلعب دوراً مهماً: حيث تضمن استمرار الهويات الجماعية. أما اليوم فلم تعدّ الحواجز تضمن أيّ شيء، ولا توقف أو تمنع أي شيء. فالتدفق والجريان بكلّ أشكالهما طابع هذا العصر، بنحو جعل الحدود تندثر. فالصربيون والكرواتيون، الهنغاريون والرومانيون، والأوكرانيون والروسيون يشاهدون الأفلام عينها، يستمعون للأغاني عينها، يستهلكون المعلومات عينها، يستخدمون التقنية عينها، ويخضعون للتأثيرات عينها - وهم بالنحو نفسه خاضعون للأمركة. أعلم أن خصومات الماضي أمور من الصعب تجاوزها، ولكنني أعتقد بعمق أن هوية شعب ما لن تهددها هوية شعب مجاور آخر، بقدر ما ستهددها عقيدة التماثل، تلك القوة الماحقة الدافعة للتمازج متمثلاً بالعمولة، وكذلك النظام العالمي الذي يعدّ أيّ هوية جماعية مطلقاً عقبة تستحق الطمس.

ما أن ارتخت ربة القمع، فقد شعرت الدول التي كانت جزءاً فيها مضي من المنزلق السوفيتي والشيوعي بأنّها وجدت في الغرب ذلك الفردوس الذي كانت تحلم به منذ أمد بعيد. لكنها في الواقع قد استبدلت أحد أنظمة القمع بنظام قمعي آخر، صحيح أنّه مختلف، لكنه محبّط بالقدر نفسه. ويمكن للمرء أن يقول - بناء على خبرتنا - إن الرأسمالية العالمية قد أثبتت أنّها أكفأ بكثير من الشيوعية في تفكيك الهويات الجماعية. وأثبتت أيضاً أنّها أشدّ مادية بكثير. ففي أثناء سنوات قلائل استطاعت أن تفرض على مستوى عالمي أنموذجاً

«للإنسان الاقتصادي»، أي الكائن الذي ينحصر سبب وجوده الوحيد في دور الإنتاج والاستهلاك. وكما توضح الأناسة الليبرالية، فإن هذا الكائن أناني ومكرس بشكل صرف للبحث عن مصلحته الشخصية الأفضل. وسيكون من المخيف ألا نرى في دول أوروبا الوسطى والشرقية سوى نوعين من البشر فقط: الليبراليين الغرب من جهة، والقوميين الشوفينيين من جهة أخرى. وهناك أيضاً شيء لافت في مشاهدة أعوان الحزب apparatchiks السابقين وهم يستعيدون عذريتهم عبر السجود والتمرغ أمام أميركا - ويفعلون ذلك باللهفة نفسها التي أبدوها ذات يوم حين كانوا يركعون للنظام الشيوعي. كانت الدول التي يعيشون فيها اليوم أقماراً تدور في فلك موسكو بالأمس. أما اليوم فكثير منها تبدو متحمسة جداً كي تصبح تابعة لواشنطن. وفي كلا الحالين، تخسر أوروبا مجدداً.

يبدل ENR جهداً كبيراً للتعرف على عدوه الحقيقي. فعدوه الحقيقي على صعيد الاقتصاد هو الرأسمالية ومجتمع السوق، وعلى صعيد الفلسفة هو الفردية، وعلى صعيد السياسة هو العالمية، وعلى صعيد المجتمع هو البرجوازية، وعلى صعيد الجيو سياسة هو أميركا. لماذا الرأسمالية؟ لأنها - وخلافاً لما نادى به الشيوعية - ليست مجرد نظام سياسي، بل هي بادئ ذي بدء نظام أناسي، يقوم على قيم تحتل المخيال الرمزي وتقوم بتحويله جذرياً. وهي نظام يختزل كل شيء في قيمته السوقية أو التبادلية. وهي نظام يعدّ كل شيء - لا يمكن اختزاله في أرقام من حيث الكم، مثل المال - ثانوياً، عابراً، أو غير موجود. وأخيراً، فإنها نظام مرن تدفعه بنيته بحد ذاتها إلى الانغماس في محاولة حثيثة للتقدم على نفسه. لم يكن كارل ماركس مخطئاً حين كتب أن رأس المال يعدّ أي قيد يمثل عقبة. فالنظام الرأسمالي يتكون من منطق «المزيد دوماً» - مزيد من التجارة، مزيد من الأسواق، مزيد من البضائع، مزيد من الأرباح - ظناً منه بأن «المزيد» يعني الأفضل تلقائياً. كما يمثل فرضاً عالمياً لمسلمة الربح، أي الفكرة القائلة: إن النمو المادي اللامتناهي

أمر ممكن في عالم محدود. وهو يمثل الهيمنة عبر «تأطير arrondissement» الأرض بأسرها - أو وضعها في قالب Gestell كما وصفه هايدغر - ضمن قيم الكفاءة، الأداء، والإنتاجية، وهو يعني تحويل الكوكب إلى متجر تسوق ضخم، وحضارة تجارية عملاقة.

لقد التقيتُ بتوميسلاف سونيتش لأول مرة في يونيو 1991 بصحبة بول غوتفريد. وفي أواخر مارس 1993 شاركنا معاً في ملتقى نظمته مجلة Telos، شارك فيه الراحل بول بيتشون، توماس مولنار، غاري أولمن، توم فليمنغ، أنطوني سوليفان، وغيرهم. وبتنا منذئذ نلتقي بشكل متكرر، سواء في باريس (في يونيو 1993، يناير 2002، أكتوبر 2003، مارس 2006، الخ) أو في الفلاندرز وأماكن أخرى. وهذا الكتاب يمكّننا من اللقاء مجدداً، ولكن في بلده ووطنه هو هذه المرة. وذلك يسعدني جداً.

ألان دو بنوا

باريس، يناير 2009

توطئة وشكر وتقدير للطبعة الثانية (٢٠٠٣)

حين يكتب المؤلف مقدمة للطبعة الثانية من كتابه، فإنه قد يميل للإفراط في الاعتذار، وبغض النظر عن القائمة الطويلة من رفاق الدرب، الداعمين المعنويين، أولاد الأخوة، الزوجات، الخ الذين لابدّ من أن يظهرُوا في مقدمة الكتاب، فكثيراً ما يلاقي المرء جرعة من اعتراف المؤلف بذنبه، ورفضه الإقرار بأن آراءه أو توقعاته الأصلية كانت مخطئة في الأصل. فمن ذا يرغب في التمسك بآرائه المكتوبة التي ربما يتضح، بعد مضي عقد، أنها قد فُتدت؟ وحين كتبتُ هذا الكتاب قبل قرابة 13 عاماً، على الرغم من أنني استعملتُ أسلوباً وصفيّاً محايداً، فقد ظلّ بوسع القارئ قطعاً أن يرصد أن الكتاب لم يعكس آراء المؤلفين من «اليمن الجديد» فحسب من حيث الأسلوب والمحتوى، بل وآرائي أيضاً.

ولذا يمكن للمرء أن يسألني بخصوص بعض الموضوعات التي ناقشتها أنا، أو حتى مؤلفي «اليمن الجديد» أنفسهم، في الطبعة الأولى من هذا الكتاب. فأولاً: ينبغي الإشارة إلى أن مؤلفي اليمن الجديد، وخلافاً لما قد تمنوه، لم يلعبوا دوراً تربوياً متماسكاً مثلما صرّحوا في كتبهم الضخمة السابقة. وأكثر من أيّ وقت مضى، فإن مثقفي اليمن الجديد في أوروبا ما يزالون مشتتين في عشرات الشيع المتصارعة، والميالة للغرور التي لم تستطع،

جرّاء التعالي الهائل الذي يتصف به بعض أعضائها، أن تنتزع الهيمنة الثقافية من يد اليسار، فضلاً عن الإطاحة بالمؤسسة الليبرالية نفسها. وإضافة لذلك، فإن اسم (اليمن الجديد) ما انفك في أوربا يقع ضحية لدلالات مشوشة، اتهامات باطلة، وكذلك شيطنة إعلامية صريحة. فعلى أي حال، نجد أن الضد الخاص، والعدو اللدود لليمن الجديد الأوربي، الذي بات منذ بداية القرن الحادي والعشرين يفرض قبضة ثقافية وسياسية قوية على الولايات المتحدة، يحمل أيضاً لقب اليمن الجديد - لكنه معروف أكثر بلقب «المحافظين الجدد»!

يمكن للقارئ المبتدئ أن يستخف أيضاً بمناقشاتي القائمة بخصوص الشيوعية وألكسندر زينوفايف، وهو روسي منشق من عهد ماض تعرضت له في الفصل الأخير. فالشيوعية قد ماتت، وبادت ولم تعد بنيتها القانونية أمراً ذا بالٍ لأتباعها السابقين، ولكن أهى كذلك حقاً؟

ولكنني أعتقد - من دون أي تعاطف زائف - أن اليمن الجديد الأوربي على الرغم من تأثيره المحدود قد لعب دوراً ثورياً في المشهد الثقافي الأوربي والأمريكي، ستتضح آثاره في السنوات والأعوام القادمة. فحين يرجع المرء لقراءة مقالات دو بنوا المبكرة عن الليبرالية، الشمولية، و «القمع اللين» فيما يعرف بالغرب الديمقراطي، يمكن أن يلحظ فيها رجلاً على قدر كبير من البصر والبصيرة. فقلّة يسعهم الشك في أنّه على الرغم من حقيقة أن الشيوعية قد كسحت بعيداً، فإن نسختها اللينة، المتلفة بكليشيهات أورويلية عن (حقوق الإنسان)، (التسامح)، (تدريب الحساسية) و (التعددية الثقافية)، قد عملت بنجاح أكبر في الغرب، من دون أن تترك أي آثار دماء أو معتقلات غولاغ محلية. يتمتع من امتلك منا الفرصة للعيش في ظل الشيوعية بامتياز التعرف بالضبط على هوية عدونا. فكثيراً ما يجهل عامة الناس في الغرب عدوهم الحقيقي - الذي كثيراً ما يعتزون به ويبجلونه بوصفه صديقاً. ولذا فعليّ أن أظّل أجادل بأن المبادئ الشيوعية ما تزال حية ترزق في الولايات

المتحدة وأوروبا، على الرغم من تزيين نفسها بأيقونات مختلفة ولجوئها إلى لغة مغايرة.

قد يسوّغ القول بأن تقبل عنوان (اليمن الجديد) يفترض وجود شكل أشد تمايزاً من الحساسية الثقافية، وليس عقيدة واحدة من الولاء السياسي. فنظراً لتنوع أتباعه ومناصريه، سواء في الولايات المتحدة أم أوروبا، لعل القاسم المشترك الوحيد الذي يربطهم جميعاً هو عدم انسياقهم ورفضهم للشطحات الأكاديمية والأساطير الحديثة، ويجدر بمؤلفيه ومؤيديه أن تحسب لهم نزاهتهم الفكرية الخالصة، ورفضهم أن تشتريهم الطبقة الحاكمة الليبرالية في مطلع هذا القرن. وعلى الرغم من أن هناك قلة من الصلات - إن وجدت - بين الشخصيات الرئيسة لليمن الجديد الأوربي، فإنهم جميعاً مع ذلك قد غامروا بالدخول في المعترك الخطر لحرية التعبير، والصواب السياسي، وكثيراً ما خاطروا بالتعرض للشيطنة من طرف شرطة الفكر الحزبية وأتباعهم المترفين، سواء من الإعلاميين أم من مؤرخي البلاط. وسواء أكان المرء يفكر بالعمل المتحدي للمؤرخ مارك ووبر من معهد المراجعة التاريخية، أم للمنظر التطوري كيفن مكدونالد، أم حتى أي باحث فرنسي أو ألماني يحاول (تنقيح) دور بعض الشخصيات الفكرية التي تنتمي للفترة التي سبقت الحرب العالمية الثانية - فيمكن لهؤلاء المثقفين، الباحثين، والناشطين جميعاً أن يصنفوا بوصفهم جزءاً من اليمن الأوربي الجديد.

وبعد انتهاء الحرب الباردة، وفي أعقاب انكشاف النظام الليبرالي وخيبة الأمل فيه، ولا سيما في دول ما بعد الشيوعية في شرق أوروبا، فمن الضروري أن تدرس آراء اليمن الجديد الأوربي وأسلافه والممهدين له، سواء في الولايات المتحدة أم أوروبا.

أودّ أن أعرب عن شكري لمايكل ليستر، أحد طلابي السابقين في جامعة ولاية كاليفورنيا في فولرتون، لعمله على تنقيح الطبعة الأولى من هذا العمل وتنزيدها. وأنا ممتن أيضاً لإريك سميث، الذي قدّم اقتراحات

قيمة بخصوص أسلوب هذا الكتاب وصياغته. وأشعر بالحاجة إلى شكر
جوزيف برايس وديفيد ستينيت على مساعدتهما.

The World and في أشكال مختلفة في
I, The Journal of Social, Political, and Economic Studies, and
CLIO: A Journal of Literature, History and the Philosophy
.of History

توميسلاف سونيتش

زغرب، كرواتيا

مايو 2003

مقدمة الطبعة الثانية - ديفيد ج. ستينيت

في مقدمته للطبعة الأولى من كتاب د. سونيتش، يقترح د. پول غوتفريد أن اليمين الجديد ليس حركة فكرية متماسكة ومتفردة، بل يمثل تيارات من الفكر لكثير من الأفراد المختلفين (المؤيدين لأوروبا) الذين يعارضون الوضع القائم الليبرالي-الشيوعي. ولهذا فما من حاجة إلى الرد بنحو مميز أو نصب خيمة في المخيم نفسه. وسأكتفي في تعليقاتي بالحديث عن اليمين الجديد الأوروبي بوصفي معجباً به لا عضواً فيه.

أتفق فعلاً مع القول بأنه: إن كانت هناك أبداً حركة فكرية يمكن عدّها مشخصاً للأمراض الثقافية، فإن اليمين الجديد الأوروبي قد لعب هذا الدور بكفاءة. ويستعرض لنا د. سونيتش، المتعاطف مع اليمين الجديد، الأهداف الرئيسة لهجمات اليمين الجديد: الليبرالية (أي المساواة الاجتماعية منذ مولدها في أثناء عهد الإرهاب عام 1793)، المسيحية (بوصفها ديانة للمساواتية، والشمولية البدائية في شرق المتوسط)، الرأسمالية (بدورها التحويلي الذي يمسح المقدس إلى مدّس، وعبادتها للمادية الفجّة)، وأخيراً الشيوعية الماركسيّة (التي صاغت الإرهاب في هيئة نظام اقتصادي).

لقد تعرّض للأميرين الأولين، أي الليبرالية والمسيحية، أولئك الأسلاف الفكريون لليمين الجديد الأوروبي، من الثوريين المحافظين لجيل ما قبل الحرب العالمية الثانية ومن سبقهم أيضاً. فقد كتب فريدريش نيتشه أن «الله قد مات»، وأن المسيحية بوصفها قوة قد شارفت على النفاد؛ فقد كانت آخر مروج (الأخلاق العبيد) التي ستقود في النهاية إلى «الإنسان الأخير» في عصر من «الديمقراطية» و «المساواة»، يمتاز بتهتك لا يمكن تصوره. أما الإنسان الأعلى، وهو كائن يتحلى (بأخلاق السادة) فسيستعيد في النهاية مكانه اللائق في عالم من العود الأبدي.

كان أوزوالد شبنغلر، الذي يدين بفلسفته لتأثير نيتشه وغوته، قد ألف عمله الأكبر انحطاط الغرب Decline of the West في ضوءهما. ويلاحظ فيه، بين جملة ملاحظات، أن الإفراط في العقلانية والتقنية يكاد يجهز على العالم الروحي الذي يمثل أساساً ضرورياً لجعل التربة التي تتطور فيها الثقافة خصبة. وفي نظر شبنغلر كان الانحطاط محتوماً، ولكن الثقافة الأوروبية الفايوستية الحديثة لم تكن مهددة بالهلاك ضرورة، وعلى الرغم من أنه كان يعتقد بأن روحية الشعوب السلافية هي وحدها القادرة على ابتداع ثقافة رفيعة، ما أن يخلعوا عنهم نير البلشفية، فإن إجراءات تصحيحية قاسية، لو طبقت بصرامة، يمكن أن تبطئ أو حتى تعكس سيورة الانحطاط. بعد الثورة الألمانية عام 1933، تبنى شبنغلر العقيدة الاشتراكية القومية الألمانية، لكن هذا الغرام المتبادل لم يدُم طويلاً.

ومع هزيمة الاشتراكية القومية، والنصر المؤزر لحكم الملاء plutocracy والبولشفية جاء الدور لانقلاب الموجة بعد عام 1945، كما يشهد لذلك سونيتش، وسائر مؤلفي اليمين الجديد. وبالنسبة إلى المنتمين (اليمين) فقد آلت الأمور من سيئ إلى أسوأ. فقد قلبت فظائع الاشتراكية القومية، الواقعية منها والمدعاة، (الجانب الصحيح) رأساً على عقب، على الرغم من أن فظائع الحلفاء قد كنست تحت السجادة. وقد منَح هذا الموقف اليد العليا

لليسار الماركسي، الذي تمسك بها منذئذ في احتكار عملي، في كل مؤسسات أوروبا الشرقية، وكذلك الغربية.

وعلى الرغم من أنهم غير مسؤولين عن أحداث الحرب العالمية الثانية، فقد ظلّ المؤلفون الرواد لليمين الجديد الأوربي يحملون من دون توقف، ولو جزئياً، ذلك المشعل الذي سقط من الثورين المحافظين في فترة فايمار في أثناء نضالهم ضد الليبرالية، المادية، المسيحية، والماركسية. وفي خط مشابه لسلفهم ثقيّل الوطاء يوليوس إيثولا، الذي نادى (بإمبريالية وثنية) في الـ1920ات، فإن اليمين الجديد بحلول أواسط الـ1960ات عاد مجدداً يصرخ بأن الكون (الوثني) في العالم الواقعي لم يكن ممكناً فحسب، بل هو ضروري. ولهذا فإن التخلص الجوهري من كل ما هو شرق متوسطي قد بات لازماً.

وللأسف فكما ينادي اليمين الجديد، ويساعد سونيتش على إيضاحه، فإن ذلك لا يمكن أن يحدث في عالم تحد فيه الراحة المادية الفضيلة القصوى. فحين يتخذ السعي خلف الراحة المادية صدارة على كل الشؤون البشرية الأخرى، فإن العالم بوصفه حصناً مقدساً للوجود البشري سيصبح فوضى مدنسة لا تطاق. وبغض النظر عما إذا كان هذا النظام يحمل اسم الشيوعية الماركسية أو الليبرالية، فكلاهما يلخصان تاريخ الإنسانية بوصفه سعياً وراء التراكم المادي، بنحو يفرض على البشر فكرة أن العالم يجب ألا يوجد إلا بهدف الإثراء الاقتصادي. وهذان النظامان، كما يناقش اليمين الجديد، هما العدوان القاتلان لكل الشعوب المتجذرة.

ولكن نقد اليمين الجديد لا يتوقف هنا. فسونيتش يوضح لنا كيف أنه، ما أن انطلق عهد الإرهاب عام 1793، فإن الليبرالية ولاهوتها الناشئ عن المساواة المطلقة، أي الخط الاجتماعي الشامل، قد بدأت تكون زخماً. فقد أدى حكم الغوغاء والضحالة إلى تفكك النظام الطبيعي للسلطة، وكما أوجز نيتشه وأجاد، فقد أفضى ذلك إلى «قلب كل القيم».

ومع تطرق الوهن لكل سلطة أصيلة، ووضع الفردية المجردة على منصة

كهنة الصواب السياسي الجديد، فقد احتكر دعاة المساواة الخطاب سواء في الأكاديمية الغربية أو مشهد الصواب السياسي. ولكن لا يمكن لنصر كهذا أن يدوم طويلاً. فالليبرالية تعني المساواة أمام القانون، لكنها لا تستطيع أن تجد دواءً لتفاوت المسيرات التاريخية، الأعراق، البيولوجيا البشرية، والذكاء. وبذلك فقد وجد المتعصبون للمساواة لهم أولاً: منطقة مثالية بين مثيري القلاقل الماركسيين المحترفين، ولاحقاً بين مريديهم المتأخرين، أي أحبار التمييز الإيجابي الأكاديميين في أميركا. وهم يدعون جميعاً أن البشر لا يفترض بهم التكافؤ أمام القانون فحسب، بل وفي محتويات محافظهم أيضاً.

إن تحليلاً أعمق لهجوم اليمين الجديد على هذين النظامين سيحتاج لمجلدات، وتظل مهمة القارئ أن يبحث، ويعثر على الفصل المناسب في هذا الكتاب ليعينه على مساءلته النقدية الخاصة للشمولية الليبرالية (الناعمة) الحديثة.

كما سيلاحظ القارئ، فإن اليمين الجديد يقطع خصومه عند المفاصل، على الرغم من التساؤلات التي تطرح عما إذا كان مؤلفو اليمين الجديد يملكون الرغبة في إخراج الإنسان الأوروبي من ظلمته الحالية إلى عصر جديد من التنوير الشخصي. إن أدلتهم مقنعة بلا شك، وحين تُدرس عن قرب من وجهة نظر عقلانية وعلمية، فإن أفكارهم تبدو سليمة. ولكن العالم يدور مع ذلك كما لم يوجد أي مؤلفين من اليمين الجديد في الأفق الفكري والتربوي الأوروبي والأمريكي.

أي أمر عساه يفسر افتقار اليمين الجديد للتأثير؟ يُفترض أن يكون الأمر واضحاً: فالبشر كائنات لا عقلانية، يسهل التلاعب بها اليوم عبر صور زائفة، وصناع رأي مؤثرين. يلاحظ اليمين الجديد أن «الثقافة هي روح السياسة». ولكن لو كان الحال كذلك، فلماذا لا يزال أهل اليمين الجديد يُعاملون بتجاهل؟ على المرء أن يقر بأن الثقافة اليوم لم يعد يُعرفها «مثقفون» يجلسون خلف مناضد، بل منتجون وكتاب ومخرجون غرباء بلا جذور من وراء كاميرات رقمية.

إن اليمين الجديد، مثل سابقيه من المحافظين الثوريين، يتجافى عن التقنية، وذلك لأسباب وجيهة. ولكن جهله بكيفية استغلال التقنية، وفشله في مخاطبة قطاع مهم من المجتمع، قد أضعفا من تأثيره. وإن كان اليمين الجديد راغباً في مقاومة ذلك، فعليه أن يتجه إلى موجات الإذاعة والإنترنت أيضاً. فما من عصر مضى في تاريخ العالم كان المرء فيه يملك القدرة على إيصال أفكاره الشخصية إلى العالم بأسره بالسرعة التي توفرت اليوم. والمثقفون الذين يرفضون تبني التقنيات الجديدة مقدر لهم الزوال.

والأهم من ذلك: أن على الانحلال الثقافي أن يُبحث من جذوره وأسبابه، وليس على مستوى الأعراض فحسب. ففي القرن الماضي، أثبتت الحركات الفاشية أن المنظمات المنضبطة هي السبيل الوحيد المتاح نحو الظفر. وقد كشف لنا اليمين الجديد، كخبير تشخيص ثقافي، ما الأمور التي ينبغي تجنبها، ولكنه فشل في توفير المناهج التربوية الضرورية للمساعدة على نيل الهيمنة الثقافية «الحقة». فالمعارك الفكرية تشن اليوم على جبهات مختلفة، وتتطلب منهج دراسة مختلفاً من حيث الجوهر.

فالعالم كما نعرفه اليوم يحركه المال والإعلام. واليمين الجديد يحتقر أداتي السلطة هاتين، ولكنه إن لم يكن مستعداً لتبنيهما فسوف يفشل. ولكن هذا لا يعني أن جهود اليمين الجديد قد ذهبت سدى. فقد أثر مؤلفوه غزير و الإنتاج وجمعوا أتباعاً في كثير من دول أوروبا وأميركا الشمالية. وإن تمكن مؤلفو اليمين الجديد وتلاميذهم بسرعة من تعلم التقنية، بما في ذلك الإنترنت غير المقيد عملياً، ووظفوا كذلك قوة الرأسمالية في التمويل، فسوف يجمعون متابعين أكثر بكثير، وينقلون زمام السلطة إلى دوائر تأثيرهم.

أما كون ملاحظات سونيتش حول اليمين الجديد صحيحة، أو لا فهو ليس بالأمر المهم حالياً. فالتائج هي ما يهم، والنتائج هي ما ينجم عن خطط واضحة للتصرف. وإن وجد القارئ، بعد قراءته لعمل سونيتش، في نفسه بعض التقدير لليمين الجديد، ورصد كذلك صورة أوضح لما يجب فعله لنيل

النصر، فقد أدى هذا الكتاب دوره. وفي هذا الموقف يجدر بنا الاقتباس من أحد أيقونات اليمين الجديد، وهو إرنست يونغر: «علينا مجدداً أن نستعيض بالسيف عن القلم، وبالدم عن المداد، وبالفعل عن القول، وبالتّضحية عن العقلانية - علينا أن نفعل ذلك كلّه، وإلا فسيركلنا الآخرون حتى يوارونا التراب».

ديفيد ج. ستينيت

سانت بطرسبرغ، روسيا

سنة MMDCCLVI لتأسيس روما

مقدمة الطبعة الأولى (١٩٩٠) - پول غوتفريد

هذا الكتاب الذي بين يديك هو الأول من نوعه في الإنجليزية الذي خصص لمناقشة ثيمة مهمة ثقافياً كانت حتى الآن مهمة عند الباحثين الأنجلو-أميركيين: وهي اليمين الأوروبي القاري منذ عام 1945. لا يتعامل توميسلاف سونيتش مع يمين الوسط السياسي المعتاد في الدول البرلمانية الأوروبية، بل يركز على الأفكار السائدة فيما يعرف اليوم في أوروبا باليمين الجديد. إن مثقفي اليمين الجديد هم تكتلات من المحررين والأساتذة في الفلسفة، الفكر السياسي، اللغويات، والإناسة، الذين يعتزون بهويتهم (الأوروبية)، يمكن العثور عليهم في معظم بلدان أوروبا الوسطى والغربية. وهم لا يتحدثون عن حماية أوروبا من الإمبريالية العسكرية القادمة من الشرق فحسب، بل ومن التلوث القادم من الحضارة الأميركية الديمقراطية والتجارية. وفي مجلات صادمة مثل *Nouvelle École*, *The Scorpion*, *Éléments & Trasgressioni*، نراهم يحذرون من المخاطر الكثيرة التي تهدد الروح الأوروبية: السوقية التجارية الأميركية، التسوية والهدم الماركسي، وكذلك تدمير الهويات التاريخية عبر ترويج حقوق الإنسان المجردة.

يتبع الناطقون باسم اليمين الجديد هذه المشكلات المحيرة إلى مصادر صريحة تظهر بنحو متكرر في انتقادات كتاباتهم. وتعدّ اليهود مسيحية عندهم التحدي العقلي الأكبر *pons omnium asinorum*: أي الأساس لعالم

غير روحاني يفتقر للغموض الذي ألصقه الوثنيون ذات يوم بالطبيعة، والأنموذج لنظام عالمي يقوم على نوع بشري مستأصل. واليمينيون الجدد، كما يوضح سونيتش، يتكلمون بشدة على نيتشه في تصويرهم المسيحية بوصفها ديانة عبيد، أو كما يعبر عنها محرر Nouvelle École المتحمس ألان دو بنوا، «بولشفية عصر الأنثيك».

كما يهاجم اليمين الجديد الثورة الفرنسية بوصفها امتداداً للتعصب الأيديولوجي الذي أثارته الكنيسة المسيحية أول مرة، بوصفها حاملاً للثورة العالمية. فقد استمر الثوريون الفرنسيون في الممارسة المسيحية للسفك، والقتل باسم عقيدة عالمية. كما تفوقوا على المسيحيين حيث زادوا على تشديد الكنيسة المبكرة على المساواة الروحية بادعاء أشد إقلاقاً هو أن على النوع البشري أن يكون متساوياً سياسياً وروحياً أيضاً. وفي ادعائهم تمثيل الإنسانية، فقد رفض الثوريون الأنساق القانونية والاجتماعية القائمة، معتقدين أن على كل الأوروبيين أن يظلوا أسرى لمثاهم المجرّد عن المساواة.

إن انتقاد اليمين الجديد للثورة الفرنسية يتداخل بوضوح مع حجج خصوم الثورة في القرن التاسع عشر. ومؤلفاتهم حافلة بمديح جوزيف دو ميستر، وخوان دونوزو كورتيز بوصفهم نقاداً للثورة الفرنسية، بغض النظر عن الكاثوليكية المحمومة التي يعبر عنها أمثال هؤلاء النقاد. كما أن خطابات اليمين الجديد ضد اليهودية مسيحية تشبه ما كان يقوله الفاشيون الإيطاليون في فترة ما بين الحربين، مثل غابرييلي دانونزيو، هنري دو مونترلان، ويوليوس إيفولا، الذين تاقوا إلى آلهة المدينة القديمة، والطبيعة الوثنية المستنهضة. ولهذا فليس من الغريب أن يتهم المدافعون القلقون عن الديمقراطية الليبرالية اليمين الجديد بإحياء أفكار فاشية. لقد أطلق جان ماري بنوا في فرنسا، يورغن هابرماس في ألمانيا الغربية، ومساهمون في مجلتي Commentary & Encounter اتهامات ضد اليمين الجديد بأنه يضم كل التحيزات التي ساهمت في النازية، وسائر الحركات العنصرية والمناهضة للديمقراطية فيما مضى. وعلى الرغم من أن اليمين الجديد قد احتفى ببعض الشخص

والنزعات ذات الصلة بالفاشية الإيطالية، فقد عبّر الناطقون باسمه مراراً عن مقتهم للنازيين. كما أنهم لم يبدوا اهتماماً بالسياسات الكنسية للأدميرال هورتي في هنغاريا، والجنرال فرانكو في إسبانيا، وكذلك سائر المناهضين للشورات بين الحربين الذين انضموا إلى حكوماتهم، ولذا فالآن دو بنوا على حقّ في حديثه عن الطابع القائم بذاته sui generis لليمين.

هذا الطابع الفريد من الأفكار هو ما يلخصه سونيتش في هذا الكتاب الشامل. وهو لا يكمل عن الإشارة إلى الانتقائية الخلاقة التي تميّز الرؤية المتطورة لليمين الجديد الأوروبي. فمع أنه يتمسك بآراء كثيراً ما تكون غريبة عن إعادة أوروبا إلى أديان ما قبل المسيحية، فهو أيضاً يستعين بالعلم الحديث، وحتى علم البيئة لمواجهة ادّعاءات الوحي المسيحي، وكذلك النزعة التجارية التمثالية. وعلى الرغم من بغضهم للماركسية؛ نظراً لاعتمادها على العالمية والمساواة المسيحية، فإن اليمينيين الجدد يدرسون بحماس انتقائي فكر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي، مستعينين به للتوصل إلى انتقاداتهم الخاصة للهيمنة الثقافية (للشركات الكبرى)، والهندسة الاجتماعية التي تعمل على تقويض ما تبقى من المجتمعات المتجذرة في الوقت الحاضر.

يلاحظ سونيتش الجاذبية التي يحظى بها المفكر القانوني الألماني كارل شميت، والفيلسوف الإيطالي يوليوس إيفولا في الصفوف المكتظة لليمين الجديد. فقد كان كلا الرجلين متشائمين سياسياً وثقافياً، لم يملكا أيّ إيمان بالمجتمع العلماني الليبرالي الحديث. حيث حذّر شميت من التهرب من الشرعية عبر التأكيد على القانونية البحتة في الحكومات البرلمانية، وكان يعتقد بأن المصالح المتبدلة ليست عوضاً عن سيادة نابعة من السلطة المعترف بها. أما إيفولا من جهة أخرى فلم يفكر في تداعي الدول السيّدة بقدر ما فكر في خسارة الديانة الوثنية، والفضيلة المدنية، وكان ينظر لأبعد من الحقبة المسيحية بحثاً عن نماذج يمكن أن يسترشد بها الغرب ما أن ترتخي قبضة المسيحية، ولكن يظلّ أمام اليمين الجديد أن يتجاوز هويته الحالية بوصفه قوة نقدية فحسب. فهو من حيث الهجوم مبدع ومتباهٍ معاً؛ كما أن

التعصب الغاضب الذي يمتاز به متهموه كثيراً ما يعمل على منحه صفة مفيدة للمظلومية. وعلى أي حال، فإنه لم يتمكن بعد من تكوين بنية متناسقة من الأفكار أو بديل سياسي مقنع لما يندد به. كما أصبح أيضاً متطفلاً على سائر الحركات، التي يقع معظمها على أقصى اليسار، التي تنادي بمناهضة أميركا، والقيود البيئية، ونزع السلاح عن أوروبا الغربية؛ حيث يبدو اليمين الجديد الفرنسي منقسماً بين دعم حزب الجبهة الوطنية اليميني، وحزب الخضر اليساري، ويتأرجح أفراده، من دون أدنى إحراج ظاهر، بين تمجيد الكاثوليك المناهضين للثورات، وبين المناذاة بتطبيق أقصى لقوانين اللائكية لعام 1905 في المدارس العمومية الفرنسية. فهؤلاء المثقفون لم يحسموا أمرهم تجاه من يكرهونه أكثر: الثورة الفرنسية أم المسيحية المنظمة.

هذه التكتيكات تكشف عن عدم النضج السياسي لدى اليمين الجديد الأوروبي، وهو يناضل من أجل تعريف نفسه. ولكن هذا التشوش ليس قاتلاً بالضرورة. فكما يثبت سونيتش، تكمن قوة اليمين الجديد في حيويته أكثر من تماسكه. وكثمن للنضج، فعليه أن يقوم بالخيار الحاسم بين التصريحات السياسية، والتحول إلى قوة ثقافية أقوى، وإن اختار الأمر الثاني، فسيظل قائماً على المدى البعيد، ويفرض ظلاً ثقيلاً على الجامعات الأوروبية، وسائر مراكز الآراء المثقفة، وكثمن لمزيد من النضج، سيكون عليه أن يتجه نحو مزيد من الصرامة، والتماسك في تحديد مواقفه، وأن يتخلى عما لا يعدو الارتجالية في انتقاداته للحدثة، وأن يعترف بأن المثقفين على معارضة أمر ما قد لا يكونون بالضرورة على الضقة نفسها. إن تمكن اليمين الجديد الأوروبي من فهم هذه الدروس، فلعله سيتمكن من مقاومة معارضته المتزايدة باطراد، وإلا فإن رسالة سونيتش المشبعة بحثاً ستظل ذات قيمة متحفية لا نبوية.

بول غوتفريد

كلية إليزابيث تاون

بنسلفانيا

الباب الأول

التعريف باليمين الجديد

(إن الأخلاق في أوروبا اليوم هي أخلاق حيوان القطيع... من يحزر القدر المهلك الكامن في «الأفكار الحديثة» بسذاجتها العمياء البلهاء، وعلى نحو أشد أيضاً، في كلّ الأخلاق الأوروبية المسيحية: يعاني من قلق لا نظير له... إن انحطاط الإنسان الشامل نزولاً إلى ما يبدو للمغفلين الاشتراكيين، والعقول المسطحة اليوم «إنسان المستقبل» الخاص بهم - أمثلهم - إن انحطاط الإنسان هذا وتصغيره ليصير حيوان قطع بالتمام (أو كما يقولون، إنسان «المجتمع الحر»)، إن حيونة الإنسان هذه ليصير قزم حيوان ذا حقوق ومطالب متساوية، هو أمر ممكن بلا شكّ في ذلك! إن من يفكر في هذا الإمكان مرّة إلى حده الأقصى، يتعرف إلى قرف جديد زائد عن قرف سائر البشر - ولعلّه يتعرف أيضاً إلى مهمة جديدة!)

فريدريش نيتشه، ما وراء الخير والشر

(لن نتسامى على الحداثة بعودة إلى الماضي، بل بفضل قيم قبل حداثة معينة في اتجاه بعد حدائني حاسم. وفقط حين نحقق إعادة التّركيب الجذرية هذه، يمكن أن نطرد التفكك والعدمية المعاصرة.)

الآن دو بنوا وشارل شامبتييه، بيان لنهضة أوروبية

تمهيد

في معترك الأيديولوجيا، مُجدِّد عقد الـ1970ات بوصفه عهداً يشهد ثورة محافظة جديدة. ففي أميركا وأوروبا معاً بدأ عدد من المفكرين بتوجيه الهجمات لا ضد الشيوعية وشرورها المفترض فحسب، بل وضد خطر المساواتية، (المعوناتية)، (هيجان الجماهير)، والتماثل الاجتماعي المتزايد في المجتمعات الليبرالية. وقد ذهب كثير من المؤلفين المحافظين حتى لدرجة التنديد العلني بالمجتمع الليبرالي الحديث؛ نظراً لانزياحه المفترض نحو الشمولية (الرخوة). فالأفكار والنظريات التي كانت قد أُلقيت في شبه سبات فكري بعد الحرب العالمية الثانية، أو كان يفترض أن حماسها قد خبت، قد حازت فجأة شعبية فكرية. ومنذ أواخر الـ1970ات، لم يعد وصف المرء نفسه (باليميني)، أو تعبيره عن عدم الرضا عن الديمقراطية الليبرالية، ينظر إليه بازدراء أو قلق. بل إنه في بعض الدوائر الأكاديمية باتت أفكار أولئك الذين يقدمون أنفسهم (بوصفهم يمينيين) أو محافظين تحظى بقدر معتبر من التقدير والتعاطف.

ولهذا الكتاب مقصدان، فالباب الأول منه يصف الحركات المحافظة الناهضة في أوروبا، وكذلك إرثها الفكري، وبالأخص، فهذا الكتاب يناقش أفكار المؤلفين والمفكرين ونظرياتهم، الذين يمكن وصفهم إجمالاً بأنهم (المحافظون الثوريون) الأوروبيون، أو اليمين الجديد. وسيناقش أسلافهم

الفكرين ونظرياتهم، وكذلك تأثيرهم في السياسة الأوروبية المعاصرة في الفصول القادمة.

ولكن ينبغي أولاً: أن نحلّ مشكلةً تصوريةً، ولغوية مهمة. فلفظ «اليمين الجديد الأوروبي» إنما يستعمل بوصفه وصفاً مريحاً وسلساً أكثر من وصفه اللقب الرسمي لطائفة من المؤلفين المحافظين بعينهم. وسرعان ما سيتضح أن المؤلفين الذين يمثلون أو ينتمون إلى أفكار ما يعرف باليمين الجديد، إنما يتبعون في الأساس الإرث الفكري والفلسفي لمحافظين أوروبيين سابقين مثل فيلريدو باريتو، كارل شميت، أوزوالد شبنغلر، وكثير غيرهم. وثانياً: فإن مؤلفي اليمين الجديد لا يصرون على وصفهم (بالمحافظين) أو (اليمينيين)، فضلاً عن (الفاشيين)؛ بل إن خصومهم ونقادهم العقائديين هم من يصفهم بذلك. حتى إنني فكرت لمدة وجيزة بالتخلي عن اسم اليمين الجديد، وتبني «المحافظين اليساريين الأوروبيين» بدلاً منه؛ نظراً لأن المؤلفين والنظريات المقدمة في هذا الكتاب كثيراً ما تتبنى إرث اليسار الأوروبي، وكذلك اليمين المتطرف.

ومن نافلة القول إن ألقاباً من شاكلة (ستاليني)، (فاشي)، و (نازي) ما تزال مشحونة عاطفياً. وكثيراً جداً ما يشوه استعمالها المخل تحليلات اجتماعية صائبة. فكم مرة وُصف سياسيون محافظون في أوروبا وأميركا (بالفاشيين) من قبل بعض المفكرين اليساريين؟ ألم نشهد بعض المهاجرين والمناهضين للشيوعية من شرق أوروبا، وهم يشيرون إلى ستالين أو بريجنيف بوصفهما من «القادة الفاشيين الحمر»؟ بغض النظر عن هذه الأوصاف المجملة للذات، سيظل ثمة شيء واحد مؤكد: هو أن المؤلفين والأفكار المقدمة هنا ينتقدون الاشتراكية، الليبرالية، وسائر أشكال المعتقدات المساواتية، بما فيها الأصول اليهودية مسيحية للديمقراطية الحديثة. وسواء أكان يصح وصف هؤلاء المؤلفين والأفكار بالفاشية أم لا، فهو أمر موكل لحكم القارئ.

أما الباب الثاني من الكتاب فيفيض في نقد اليمين الجديد للمساواة، الرأسمالية الليبرالية، وكذلك الاشتراكية بنحو نظري وتحليلي. ففي نظر

اليمن الجديد يعدّ الفرق بين الليبرالية، الاشتراكية، والشيوعية أمراً شبه مهمل؛ نظراً لاعتماد كلّ تلك العقائد على دعائم العالمية، المساواتية، والإيمان بالتقدم الاقتصادي. وفي طيات وصفي للاشتراكية والليبرالية، سأبذل جهداً لتجميع عدد من المؤلفين المحافظين الذين ينتمون بشكل رسمي أو (غير رسمي) إلى صفّ التراث الفكري المحافظ والمناهض للمساواتية، الرأسمالية، والشيوعية، ويشاركون بالإجماع إضافة لذلك في القول بأن المجتمع الجمعي يساوي الشمولية. قد يعترض بعض القراء على تحييز هذا التحليل لطرف واحد، ولعلمهم يهتمونني بالإهمال لنحو ما لأفكار أولئك المؤلفين المحافظين الذين يبدون أكثر ودّاً تجاه التفسير الليبرالي الكلاسيكي للمساواة. وعليّ أن أعترف بأنّي، بالنظر إلى القدر الهائل من الكتب التي كتبت بالفعل عن فضائل المساواة، قد قررت أن أقدم رؤية مختلفة بعض الشيء، وربما مثيرة للجدل حول هذا الموضوع الساخن. وإضافة لذلك فقد قصدت أن أثير بعض الأسئلة، وأبعث بعض الشكوك والانتقادات حول توظيف، وسوء توظيف أفكار سياسية (كالشمولية)، (الحرية)، و (الشيوعية). فلماذا يخشى اليمن الجديد أن تقود المساواة غير المقيدة إلى الشمولية؟ ولماذا يعتقد بأن حقوق الأوطان أهم من حقوق الإنسان؟ ما هذه سوى بعض الأسئلة التي ستثار في الصفحات اللاحقة، ويقدم لها مؤلفو اليمن الجديد جوابهم الفريد الخاص.

على حد علمي، هناك عدد من الكتب عن اليمن الجديد، على الرغم من أنّ أيّاً منها لا يُعنى باليمن الجديد الأوروبي وفرادته الثقافية والسياسية⁽¹⁾، وكما سنرى عن قريب، فقد كان هناك افتراض خاطئ في الإعلام والأكاديميا، ولا سيما في أميركا وإنجلترا، يقول: إن اليمن الجديد الأوروبي ما هو إلا صنف آخر من المحافظة الجديدة الأوروبية المعاصرة. وآمل أن يتمكن هذا

(1) على سبيل المثال، Desmond S. King, *The New Right* (Chicago: The Dorsey Press, 1987)، الذي يناقش مؤلفه توجه المحافظين الجدد نحو دولة الرفاهية في أوروبا. وراجع أيضاً Alexander Yanov, *The Russian New Right* (Berkeley: University of California, 1978) الذي يدرس فيه المؤلف القومية الروسية في الاتحاد السوفيتي، وكذلك بين المهاجرين الروس.

الكتاب من تصحيح هذا الافتراض، وتبديد بعض التصورات والخرافات، وتوضيح بعض إساءات الفهم، والمساهمة فوق ذلك في فهم أفضل للمشهد المحافظ الأوربي.

على الرغم من أن هذا الكتاب لا يسعى إلى اقتلاع التصنيفات القديمة للتحليل السياسي، فإن القارئ سيلاحظ أن بعداً عقائدياً قد أُضيف أيضاً إلى مناقشتنا - وهو بعد كان مهملاً بعض الشيء في دراسة الحركات، والأحزاب السياسية في أوروبا؛ ولهذا، وإلى حد كبير، فإن هذا الكتاب يعدّ أيضاً تاريخاً عقائدياً وثقافياً (مختصراً) لمدرسة (المحافظين الثوريين)، بمن فيهم أتباعهم المعاصرون بين المفكرين المحافظين الأوربيين.

ما تزال تشوشات كثيرة تحيط بمصطلح (اليمين) وفكرته. فمن ذا هو اليميني، وكيف كشف عن نفسه في عصور تاريخية مختلفة؟ ألن يكون من الأنسب أن نكتب عن عدّة يمينات مختلفة؟ عادة ما يستحضر التعميم الكثير من الخصائص المرتبطة بلفظ (يميني)، فسرعان ما تخطر في ذهن المرء صورة مالك عقارات، أو مصرفي بدين من رسوم أونوريه دوميه، أو مسؤول مالي كريبه من تخطيط لجورج غروش، أو فلاح عامي جاهل لا أمل فيه، أو قسيس نحيس. ولكن ما الذي يتفق عليه كل هؤلاء الناس؟ ما الذي يجعلهم يختارون أن يصوتوا لحزب يميني ما أو ينضموا لحركة يمينية ما؟ كلما حاول المرء أن يضيّق ساحة التعميم عن الشخص اليميني، ازداد ذلك التعميم غشاوةً، وتفككاً جانبه المظهري. فإن بدت حركات اليمين في أوروبا اليوم متضاربةً ومفككةً جداً؛ فذلك ناجم عن التجارب التاريخية المتباينة التي كان عليها المرور بها. فهناك اليوم يمين ليبرالي ملتزم بعمق بالمؤسسات البرلمانية، ومعارض لكل الحركات اليمينية التي تنتهك تلك المؤسسات. ولكن هناك أيضاً يمين كان يستخف بالنظم البرلمانية تقليدياً، حتى لو كان يصرّ بعناد على الدّخول في البرلمان. وإضافة لذلك فهناك يمين يمجد القومية، ويعارض العقائد التي تبني الأمية. وأخيراً فهناك اليمين الجديد الأوربي، الذي لا يعتقد بأيّ مما سبق، لكنّه يظلّ مديناً لكلّ التيارات أعلاه.

«في قاموسنا السياسي»، يكتب جان كريستيان پتيفيس، «قلّة من الكلمات موصومة بشدة، ومحمّلة بدلالات سلبية بقدر كلمة (يمين). فبقدر ما تبدو كلمة «يسار» مدحاً، فإن لقب (يمين) يبدو أشبه بالإهانة»⁽¹⁾، ويمكن لهذا الاقتباس من كتاب پتيفيس أن يمثّل دليلاً جيداً لإثبات عدم ملائمة المصطلحات السياسيّة المرتبطة بحركات وعقائد اليمين الحديثة في أوروبا. وبالطبع فإن الصعوبة في اختراع وصف أشد تناسباً ليست محض صدفة. فلفترة طويلة من الزمن بعد الحرب، كان المشهد السياسيّ في أوروبا يوصف باختصار بدلالة مخيمين عقائدين متنافسين، أي (اليمين) ضد (اليسار). وعلى الرغم من أن هذا الشقاق يظلّ عاملاً كبيراً في تحديد تفضيلات التصويت، فإن أهميته الاجتماعيّة لا تعكس دوماً بشكل موضوعي شتى التغيرات العقائدية التي حدثت مؤخراً في أوروبا المعاصرة. فخط الفصل العقائدي، الذي كان يميّز اليسار عن اليمين فيما مضى، قد انزاح فجأة بعد الحرب، ليأتي بشؤون اجتماعية جديدة تماماً إلى جبهة المواجهة السياسيّة. ومع تغيّر روح العصر، فقد تغيرت معها مسألة المواجهة السياسيّة أيضاً.

فمن دون أدنى شك كان من المفضل أكثر، بالنسبة إلى أكثر مفكري ما بعد الحرب، أن يعلنوا أنهم على اليسار بدلاً من اليمين. فعلى أي حال، من ذا يرغب في الارتباط بالعقائد المحافظة، التي كثيراً ما كانت، في نظر القاموس اليساري على الأقل، تذكرنا بالماضي الفاشي؟ إن الثنوية السياسيّة التي سادت عقدي الـ1940ات و الـ1950ات، وزادتها التجربة الفاشيّة السابقة حدة، قد دفعت كثيراً من المفكرين لوصف كلّ من بقي على اليمين بأنه «قوى الرجعية الظلامية التي تحارب مبادئ التقدم المستنيرة». وبالطبع فإن من ظلّوا متمسكين بالأفكار المحافظة قد شعروا بضرورة التكيف مع الظروف الفكرية الجديدة؛ خيفة أن ينبذوا لأنهم «رفاق درب للفاشية»، ومن الصعب أن ننكر أنه، على الرغم من الإطار المؤسسي المحافظ بشكل

(1) Jean-Christian Petitfils, La Droite en France de 1789 à nos jours (Paris: PUF, 1973), p. 5

هائل للمجتمعات الأوروبية، فإن النعمة الثقافية بعد الحرب كانت من إملاء الطبقة المثقفة (الإنتلجنسيا) اليسارية. وإضافة لذلك، فإن هذه الطبقة قلما تحاشت اضطهاد خصومها المحافظين، مستخدمةً طرقاً كثيراً ما تعرضت لها ومقتتها في أثناء الحرب. فباسم الديمقراطية، كما قالوا، لا يمكن السماح للحركات أو الأفكار غير الديمقراطية بالازدهار. أما إلى أي حد آمن المفكرون اليساريون أنفسهم بالديمقراطية، أو أي أهمية أولوها، فهذا أمران مختلفان جداً ويتجاوزان موضوع هذا الكتاب.

ولهذا يمكن أن ننسب تحول لفظ (يمين) لإهانة إلى الحرب العالمية الثانية، وهي الفترة التي ساند فيها الفاشية عدد من المحافظين المبرزين، أو على الأقل قدّموا لها مجاملة كتومة. ولذا فليس عجباً ألا يحظى محافظو ما بعد الحرب إلا بأقل تأثير في تلك البلدان الأوروبية التي كان لهم فيها أشد تأثير فيما مضى. والسبب في أن المحافظين ثقافياً، بما فيهم اليمين الجديد الأوروبي، يحظون بالمتابعة الفكرية الأوسع في فرنسا اليوم لا ألمانيا، مفهوم جداً بالنظر إلى المكانة الدولية الفريدة لفرنسا، وكذلك الدين التاريخي الثقيل الذي ينوء بحمله الوعي التاريخي للمحافظين الألمان.

ولغرض الوضوح فسيتناول هذا الكتاب أحياناً الفرق بين اليمين الجديد الأوروبي وما يعرف (باليمين الجديد) الأمريكي. فعلى الرغم من أن اليمين الجديد الأوروبي يشترك في بعض التشابهات مع نظيره الأمريكي، ستثبت الصفحات اللاحقة أن نقاط تقاربهما مهمة بإزاء فروقهما الملموسة. فكثيراً ما نجد ميلاً لدى المحافظين والليبراليين الأمريكيين إلى تحليل الظواهر الاجتماعية الأجنبية بالتوافق مع الواقع الاجتماعي الأمريكي، وبهذا القياس فإنهم يختزلونها في تجربة تاريخية وفكرية أمريكية. ولهذا فإن تصوير اليمين الجديد الأمريكي بوصفه مكافئاً عقائدياً أمريكياً لليمين الجديد الأوروبي قد يشوش على أحد أهم الشؤون التي يعنى بها اليمين الجديد الأوروبي: أي نقد اليمين الجديد الأمريكي.

يقدم الفصل الأول من الكتاب وصفاً عاماً لليمين الجديد الأوروبي:

من حيث نفوذه، تأثيره، والردود التي تلقتها نظرياته. وتتناول الفصول اللاحقة الأسلاف الفكريين لليمين الجديد الأوروبي: أي المفكرين المحافظين (الثوريين) أوزوالد شبنغلر، فيلفريدو پاريتو، وكارل شميت. فقد ساهمت كتابات هؤلاء المؤلفين الثلاثة بشكل مهم في التشكل الفكري العام لليمين الجديد الأوروبي، ولهذا فقد وجدت من الضروري أن أتناولهم في هذا الكتاب. وعلى الرغم من أن الإرث الفكري لليمين الجديد يمتد لأبعد من شبنغلر، پاريتو، وشميت، فهؤلاء المؤلفون الثلاثة مهمون في فهم موقف اليمين الجديد من الليبرالية، الاشتراكية، والأزمة السياسية الراهنة. وإضافة إلى ذلك فإن النظريات المناهضة لليبرالية، والاشتراكية التي طورها شبنغلر، پاريتو، وشميت تمثل أدوات معرفية مهمة في تحليلات اليمين الجديد ذاته للسياسة الحديثة.

أما الفصل الأخير من هذا الباب الأول فيفسر الأسس (الوثنية) والمناهضة لليهودية مسيحية عند اليمين الجديد الأوروبي. فليس من الصعب تخمين أن اليمين الجديد يرى أصول الشمولية تتمثل في التوحيد كما يقدمه الكتاب المقدس؛ بل على العكس، فإن العودة إلى رؤية الكون الوثنية الهندو-أوربية هي ما يرى اليمين الجديد أنها الحل الوحيد المتاح لعلل المجتمعات الجمعية من ليبرالية وشيوعية، وهذا الفصل مهم أيضاً؛ لأنه يمهد الطريق لمناقشة أوسع لجذور الأزمة الراهنة.

يركز الباب الثاني من هذا الكتاب على ما يسميه اليمين الجديد الأوروبي «تحدّي المساواة». فكيف، ولماذا ظهر سحر المساواة في البنى السياسية الأوروبية الحديثة؟ ولماذا يظل «إرهاب الأكثرية»، كما يؤكد اليمين الجديد، مساهماً لا في الشمولية الشيوعية فحسب، بل حتى في الشمولية الليبرالية؟ يناقش هذا الباب بعض المواقف المعاصرة التي يصفها اليمين الجديد بأنها «إنتروبيا مساواتية» في الأنظمة الليبرالية والشيوعية. كما لن يكتفي هذا الفصل بنقاش التصورات النظرية لليبرالية والاشتراكية، بل سيتناول الأنحاء التي تتجلى فيها يومياً في المجتمعات الحديثة. ويتناول الفصل الأخير الشمولية الشيوعية

كما ينظر إليها اليمين الجديد وبعض المحافظين المبرزين الآخرين. ورسالة اليمين الجديد بسيطة: إن المساواتية، الاقتصادية، والعالمية، حين يطلق لها العنان، تمهد الطريق لأبشع أشكال الشمولية: الشيوعية.

في السنوات الأخيرة من هذا القرن بدت أفكار اليمين الجديد الأوربي تشير اهتماماً معتبراً بين المحافظين الأوربيين. وهذه الأفكار والآراء، التي يسوغ للمرء أن يسميها ثورية ومحافظة معاً، وكذلك محافظة وعتيقة معاً، تستحق منا كل انتباه، وتفهم متعاطف. وآمل بجهدي هنا، الذي يتسم بالوصف والتحليل والتنظير، أن أقدم أهميتهم السياسية في أوروبا المعاصرة بشكل شامل.

الفصل الأول

مرحباً باليمين الجديد

لم يتسم القرن العشرون فقط بتضخم الحركات السياسية فحسب، بل وبتضخم الاصطلاحات السياسية أيضاً. فقد استعمل مصطلح «اليمين الجديد» أول مرة في أواسط الـ1970ات للإعلان عن - وكذلك التحذير من - ثلّة من المثقفين الفرنسيين الشباب الذين شنوا قبل عقد من ذلك حرباً شاملة ضد الشيوعية، الليبرالية، والإرث اليهود مسيحي في أوروبا. وعلى الرغم من أن اليمين الجديد يبدو ظاهرة أيديولوجية وثقافية حديثة نسبياً، فعند النظر إليه عن قرب نجد قلّة من البنود في أجندته يمكن أن تعدّ حديثة جذرياً، أو لم يفصلها من قبل مفكرون محافظون سابقون. ففي أثناء الأعوام المائة الماضية، كانت الليبرالية والشيوعية معاً هدفين لانتقادات كثير من النقاد المحافظين، ولذا قد يسوغ للمرء القول: إن اليمين الجديد ما هو إلا يمين قديم «ضد-ديمقراطي» يرتدي اليوم أزياء أيديولوجية أكثر احتراماً، ولكن وعلى الرغم من التشابهات مع التيارات اليمينية الجذرية التي سبقته، فإن اليمين الجديد حركة جديدة بحق، بالنظر إلى أن أنصاره وأعضاءه هم في المعظم شباب يواجهون مشكلات اجتماعية لم تكن معروفة من قبل في أوروبا. كما أن اليمين الجديد يظلّ جديداً بالقدر الذي يدّعي به أنه قد مارس قطيعة

تامة مع كل حركات اليمين المتطرف وأحزابه. وإضافة لذلك، وخلافاً لأشكال اليمين الأخرى، فإن اليمين الجديد لا يدّعي أن جذوره الروحية تعود لبلد أوروبي بعينه، بل يعلن أن وطنه هو القارة الأوروبية بأسرها.

حين أعلن اليمين الجديد دخوله الرسمي إلى المشهد الثقافي والسياسي الأوروبي في أواسط الـ1970ات، لم يكن التوقيت محض صدفة. فقبل عدة أعوام حدث اصطفاك أيدولوجي صامت، كانت بدايته في فرنسا، وأرجاء أخرى من أوروبا؛ وبالاخصوص فإن عدداً معتبراً من المثقفين الاشتراكيين اليساريين سابقاً قد كفوا عن مهاجمة الرأسمالية والولايات المتحدة، ليصبحوا من ثم مؤيدين متحمسين لحلف شمال الأطلسي (الناتو) والجهاد الأمريكي من أجل حقوق الإنسان. كما أصبح «الرومانسيون» اليساريون سابقاً - لو استعرنا تعبير شميت - فجأة واعين بمصاعب «الاشتراكية الحقّة»، وبدأ المنشقون المناهضون للشيوعية، مثل سولجنيتسين والأخوين ساخاروف، يحظون بتمجيد بوصفهم أنبياء الحرية الجدد، كما أصبح نهج الحياة الأمريكي مرشداً لتفضيل سياسي جديد. وفي وقت مقارب، بدأت العقيدة الماركسية تفقد تدريجياً قبضتها المحكمة ثقافياً وسياسياً على مثقفي ما بعد الحرب، بعدما أُختزل نفوذها في حفنة من الأحزاب الشيوعية المنعزلة المتضععة في أوروبا الغربية. ويمكن القول: إن عملية «نزع الماركسية عن أوروبا» قد تسارعت بقدر معتبر؛ نتيجةً للوعي المتنامي بانتهاكات حقوق الإنسان الجارية في أوروبا الشرقية، والاتحاد السوفيتي آنذاك.

في هذا السياق الاجتماعي من «نزع الأيدولوجيا» الظاهري، وخيبة الأمل في الماركسية، ظهر اليمين الجديد. فقد بدأت فجأة أفكار محافظة تنال الرواج مجدداً، وأصبحت أميركا تُجَد بوصفها قلب الديمقراطية العالمية، ولم يعد إعلان المرء كونه «يمينياً» يخاطر بمواجهة تنديد ثقافي.

إن اليمين الجديد الأوروبي، الذي يطلق على نفسه أيضاً اسم GRECE (Groupement de recherche et d'études de la civilisation européenne)، أو مجموعة الأبحاث لدراسة الحضارة الأوروبية) يصف

نفسه بأنه «رابطة فكرية ذات مهمة ثقافية»، وأهدافه المعلنة تتمثل بتأسيس رابطة من المفكرين والباحثين الذين يشتركون في المُثل ذاتها، وكذلك تنظيم عضويته لتتخذ شكل جماعة عاملة عضوية وذات أساس روحي⁽¹⁾، ولم يكن اختيار كلمة GRECE عبثاً، فهذا الاختصار ينطق مثل الكلمة الفرنسية 'Grèce' (اليونان)، مما يشير إلى أن الهدف بعيد المدى لليمين الجديد هو إحياء الإرث القبل-مسيحي والهيليني بالذات.

وإضافة لذلك، فإن لفظ GRECE يشير إلى أن اليمين الجديد لا يحصر نشاطه الثقافي بفرنسا أو ألمانيا وحدهما، بل يحاول أن ييسط نفوذه ليشمل كل الشعوب الهندو-أوروبية - مثل: السلاف، الجرمان، والكلت على حد سواء⁽²⁾.

في كثير من الأنحاء، ومن حيث الاستراتيجية الثقافية، فإن اليمين الجديد يبدي شبيهاً صادمًا باليسار الجديد. فكثير من التحليلات الثقافية لليمين الجديد عن خطر المجتمعات الكتلية، الاستهلاكية، والاقتصادية، توازي بشدة تحليلات اليسار الجديد، إلى حدٍّ كبيراً ما تبدو معه الفروق الأيديولوجية بينهما غائمة. ويفسّر الرمز الرئيس لليمين الجديد، الفيلسوف الفرنسي ألان دو بنوا، الموقف الأيديولوجي لليمين الجديد بالعبارات الآتية:

إنني شخصياً غير مهتم بمسألة كوني على اليمين من عدمه. ففي هذه اللحظة تقع الأفكار التي يتبناها [اليمين الجديد] على اليمين، لكنها ليست بالضرورة من اليمين. يمكنني بسهولة أن أتخيل مواقف قد تعدّ فيها هذه الأفكار على اليسار. أما الحد الذي قد تتغير عنده هذه الأفكار، فيعتمد حصراً على النحو الذي سيتطور به المشهد السياسي⁽³⁾.

من هذه السطور، يتضح أن اليمين الجديد يعترض على وصفه بلقب

(1) Jean-Claude Valla in an interview with Pierre Vial, 'Une communauté de travail et de pensée', in *Pour une renaissance culturelle*, ed. by Pierre Vial (Paris: Copernic, 1979), p. 23.

(2) The New Right publishes Diorama Letterario in Italy (Florence), Orientations and Vouloir in Belgium (Brabant), Fundamentos in Spain (Madrid), and Futuro Presente in Portugal (Lisboa).

(3) Quoted by Pierre Vial in 'Nouvelle Droite ou nouvelle culture', *ibid.*, p. 9.

«اليمين»، بل إنه يدّعي أن نظرياته يراد منها أن تحتاز الحاجز الأيديولوجي، بغض النظر عن واقع أنها في الحاضر تبني أفكاراً أوفق ما يكون مع الأجندة المحافظة.

هناك جانب آخر من الغموض يلف دور اليمين الجديد، ويحتاج منا لإيضاحه. فهل اليمين حركة سياسية؟ أم هو ثقافة؟ وأين يقع بالضبط الفرق بين الالئتين؟ في أوروبا عموماً وفرنسا خصوصاً يبدو أن الثقافة والسياسة أمران متشابكان ولا يمكن الفصل بينهما. وكثيراً ما لعب رموز ثقافيون كبار أدواراً هادئة لكنها بارزة في الساحة السياسية، وقد يكون لنفوذهم أحياناً تأثير في العملية السياسية يفوق تأثير ممثلي الحكومة المنتخبين. فمن ديغول إلى ميثران، ومن أديناور إلى كول، كثيراً ما تزاخم القادة الأوروبيون على دعم المفكرين البارزين، وكثيراً ما اعتمد البقاء السياسي لحكوماتهم على التأييد الضمني لمفكريهم المنتخبين بعناية. ويستغل رموز الثقافة والفن، وإن لم يكونوا معروفين، هذه الميزة كي يحتلوا في الشؤون السياسية مساحة «الجلالة الرمادية»؛ حيث يمنحون كل صانع قرار قدراً من الاحترام السياسي، لكنهم قلماً يتحملون اللوم لو اتجه القرار السياسي لمآل سيئ.

مستمدين من مثال اليسار الجديد، يدّعي مفكرو اليمين الجديد أن الثقافة هي روح السياسة، وأنه عبر الجهود الثقافية وحدها يمكن للحركات السياسية أن تحصل على شرعية سياسية دائمة. والجدير بالذكر أن اليسار الجديد، وكذلك اليمين الجديد ظهرا أولاً بوصفهما حركات ثقافية، حيث تمكن اليسار الجديد من الهيمنة الثقافية حتى أواسط الـ1970ات، وفقداه إلى حد ما في أوائل الـ1980ات. وعلى العكس من ذلك، ففي حين يخبو التأثير السياسي لليسار الجديد، نجد تأثير اليمين الجديد صاعداً. أما كيف وإلى أيّ أحد يمكن به لليمين الجديد أن يؤثر في الأحزاب السياسية الأوروبية، وأي أدوات يملك لترجمة مكاسبه الثقافية إلى الساحة السياسية، فهو أمر ننتظر رؤيته.

في العقد الذي كثيراً ما بات ينظر فيه إلى الحركات السياسية الجديدة

بقلق، ويشك في شذوذاتها الشمولية، فإن تقديم اليمين الجديد بوصفه حركة سياسية أخرى فقط قد يفرض صعوبة إضافية، ففكرة «الحركة» تستلزم وجود كتلة واسعة، ودعم شعبي - وهو أمر يعسر أن يقارن به اليمين الجديد، بوصفه ثلّة نخبوية نسبياً، وضيقة من المفكرين. أما اللفظ الذي يبدو أنسب لوصف دور اليمين الجديد فهو «مدرسة فكر ثقافية»، ولا سيما حين يتأمل المرء أن حجم الأتباع الصغير نسبياً لليمين الجديد يحول من دون أي مقارنة مع الأحزاب أو الحركات السياسية الأوروبية. وإضافة إلى ذلك، فإن عدّ اليمين الجديد للانقسام الأيديولوجي بين «اليمين واليسار» أمراً ثانوياً يفسر لنا استحالة وضعه في صنف الحركات اليسارية أو اليمينية.

فعلى سبيل المثال، ونظراً لمعارضة اليمين الجديد لهجرة الأجانب، قد يميل للمرء للشك في أن له صلات سياسية بالجهة الوطنية الفرنسية، وسائر الأحزاب اليمينية المتطرفة. ولا ينبغي إهمال هذا الفرض كلياً، على أنه تجدر بنا الإشارة إلى أن اليمين الجديد لم يتردد في توجيه النقد العلني لكل الحركات والأحزاب اليمينية، بما فيها الجهة الوطنية وزعيمها جان ماري لويان. ومن جهة أخرى، فلم يكن أبداً سراً أن اليمين الجديد يتعاطف مع أفكار كثير من القادة والمفكرين اليساريين والاشتراكيين، الذين يتفق معهم تماماً على سبيل المثال في مسألة أن تكون أوروبا حرة من احتلال الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، وكذلك مسألة تفكيك التحالف الغربي. وإضافة إلى ذلك، ففي كثير من المواقف، أعرب اليمين الجديد عن إعجابه الشديد بأولئك المثقفين الاشتراكيين الذين ظلّوا في رأيه أوفياء لمثلهم الاشتراكية على الرغم من التيار المحافظ الجديد الذي جرف عامة رفاقهم السابقين. ولأجل تفهّم هذا «التقلب» الأيديولوجي عند اليمين الجديد، لا بدّ للمرء أن يعود إلى الشعار العام الذي عبّر عنه دو بنوا فيما سبق، والذي يشدد فيه على أن أفكار اليمين الجديد قد صممت لتقويض الاستقامة الأيديولوجية وإدامة الانفتاح أمام الطبقة المثقفة، اشتراكية كانت أم يمينية؛ ولذا أيمن للمرء أن يخلص إلى أن اليمين الجديد يستعمل تكتيكات يسارية بغرض الخداع الأيديولوجي، أم إنها مجرد استراتيجية جديدة من المحافظين لأجل الاستمرار السياسي؟

اليمن الجديد الأوروبي

ضد اليمن الجديد الأمريكي

ستظل صورة اليمن الجديد الأوروبي ناقصة من دون وصف عابر على الأقل للمشهد المحافظ الأمريكي. (اليمن الجديد) الأمريكي، وكذلك المحافظون الجدد يملكون أجندة ترتبط حالياً بصعود (الأكثرية الأخلاقية)، وبعض المثقفين خائبي الأمل من المعسكر الليبرالي واليساري، الذين باتوا اليوم ينادون بمناهضة عنيفة للشيوعية ودولة المعونات، ويؤكدون على ضرورة السوق الحرة الرأسمالية. وبنحو شبيه بالطابع غير المتجانس للمحافظين الأوروبيين المعاصرين، الذين يعدّون اليمن الجديد الأوروبي أحدث تفرع منهم وأشدّه جذرية، ثمّة صدع مفتوح عند المحافظين الأمريكيين المعاصرين. ففي حين تتفق الأكثرية الساحقة من المحافظين والمحافظين الجدد الأمريكيين على مساندة حقوق التعبير الحر، والحريات الدستورية مثلاً؛ يلجأ عدد معتبر من المحافظين إلى لغة ترمي إلى توطيد الإرث الليبرالي للمحافظة، وكذلك يبدو أن للفجوة الكبيرة بين (اليمن القديم) و (اليمن الجديد) جذور في مسائل مثل: الهوية اليهودية، دعم إسرائيل، ومعاداة السامية؛ ولذا فليس من قبيل المفاجأة أن يجد عدد من المحافظين الجدد الأمريكيين المعروفين أنفسهم في مواجهة أولئك المحافظين الأمريكيين الذين يبدو أن لا مبالين تجاه أمر مثل المسألة اليهودية ودعم أميركا لإسرائيل. وكما يقول أحد المحافظين الأمريكيين البارزين، فإن هذا الصدام الكامن بين المحافظين الأمريكيين لا يرجح أن يلتئم بسهولة:

هذه النزاعات لا تنمو من العالم المعاصر وحده، بل من الجذور التاريخية للمحافظة الجديدة، والرحلات الشخصية للمحافظين الجدد أنفسهم. فقبل أن يصبحوا محافظين جددًا، كانوا مفكرين يهوداً وليبراليين ناشطين في الحرب الباردة. وهذه المشكلات تلازمهم على الرغم من تنقلهم بين ضفتي الطيف السياسي⁽¹⁾.

(1) Alexander Bloom, 'Neoconservatives in the 1980s', in The World and I, October 1986, p. 692.

وإضافة إلى ذلك، فإن بعض المحافظين الأمريكيين يعدّون المحافظة أمراً لا ينفكّ عن المعتقدات الكاثوليكية والبروتستانتية، ويقارنونها بصنف المحافظة الجديدة الذي يمثل «شكلاً من الحداثة عند المثقفين اليهود العلمانيين...»⁽¹⁾، وكما يؤكد راسل كيرك، «إن ما يحفز المحافظين الجدد حقاً، ولا سيما إرفينغ كريستول، هو الحفاظ على إسرائيل»⁽²⁾، ويدلي نورمان بودوريتز، وهو مثقف محافظ من أصل يهودي، بتصريحات مماثلة يعدّ فيها الدفاع عن إسرائيل دفاعاً عن المصالح الأمريكية، وفي النهاية دفاعاً عن الحضارة الغربية بأسرها⁽³⁾، ومع أن اليمين الجديد الأوربي، خلافاً لنظيره الأمريكي، معادٍ للسوق الحرة، وكذلك للهيمنة الاقتصادية والثقافية الأمريكية على العالم. لم يفصل اليمين الجديد الأوربي بعد في عقيدته الاقتصادية الخاصة، على أنه يحقّ للمرء تخمين أنه يكنّ تعاطفاً مع نظريات الاقتصاد «العضوي» والشركاتي، التي نادى بها من قبل في أثناء القرن العشرين كلّ من أوتمار شپان وليون قالرا. وكما سنرى لاحقاً، فإنّ الحجة الرئيسة في دعوى اليمين الجديد هي أن الاقتصاد يجب أن يخضع للسياسة والثقافة لا العكس⁽⁴⁾.

بغض النظر عن فروقاتهما، ومن حيث الزخم الاجتماعي، فقد ظهر اليمين الجديد الأوربي، وما يعرف باليمين الجديد الأمريكي معاً نتيجة لذات التمايز الفكري الذي حدث في أواسط الـ1970ات في الولايات المتحدة وأوروبا كذلك. يلاحظ بيتر شتاينفلس:

إن السؤال عما هو (جديد)، إن وجد، في المحافظة الجديدة ليس بالأمر الهين. فهو يؤثر في النحو الذي تدرس وتناقش وفقاً له هذه الظاهرة. فعبر التأكيد على استمراريتها مع الليبرالية التقليدية، والإشارة إلى أنها

(1) Loc. cit.

(2) John B. Judis, unnamed essay, in The New Republic, August 11 & 18, 1986.

(3) Bloom, loc. cit.

(4) See, for example, a book by an author of the New Right, Guillaume Faye, Contre l'économisme: Principes d'économie politique (Paris: Le Labyrinthe, 1983).

مخلصة فقط للصراعات القديمة والحقائق الأبدية، ينحّي المحافظون الجدد عبء التمهيد عن أفكارهم إلى أفكار أولئك المبتدعين المزعومين، أي خصومهم. ومن جهة أخرى، فكثير من نقاد المحافظين الجدد غير مبالين إلى التسليم بمدى جدة هذه النظرة. فالأمر بالنسبة إليهم يمثل المحافظة القديمة نفسها؛ ولا جديد فيه سوى أن هؤلاء المتحدثين باتوا يتبنونها، ومعظمهم ليبراليون سابقون، وحتى اشتراكيون سابقون⁽¹⁾.

تعكس هذه السطور في الأساس صدى أمريكي للداء الفكري نفسه الذي حدث من قبل في أوروبا الغربية، ولا سيما حين بدأ عدد من المفكرين الاشتراكيين والليبراليين السابقين يلتفون حول المحافظة. وبالنظر لذلك كله، وعلى الرغم من التشابهات بين اليمين الجديد الأوروبي والمحافظين الأوروبيين من جهة، وبين اليمين الجديد الأمريكي والمحافظين الأمريكيين من جهة أخرى، فمن المهم أن نلاحظ أن الفروق الأيديولوجية فيما بينهما عميقة جداً بنحو الإجمال. فعادة ما ينسى أن معظم المحافظين الأوروبيين، بما فيهم مفكري اليمين الجديد، يتسمون بصفات غائبة عن كل أصناف المحافظة الأمريكية. فالمحافظون الأمريكيون عموماً قلما يشككون في صلاحية ركائزهم الدستورية، التي تُقدّم أميركا بموجبها على أنها أرض الميعاد بالنسبة إلى حقوق حرية التعبير، حرية التعاقد، وسيادة القانون. وخلافاً للمحافظين الأوروبيين أيضاً، فإن المحافظين الأمريكيين متشككون تقليدياً تجاه الحكومة القوية، كما ينظرون إلى المجتمعات (العضوية) والتمايزة على النهج الأوروبي بوصفها أمراً مناقضاً للتقدم الاقتصادي. وبالضد من ذلك، فإن المحافظين الأوروبيين، بما فيهم اليمين الجديد الأوروبي، يجمعون على ضرورة وجود سلطة قوية للدولة، ويبدون عموماً أشد استعداداً للتشكك في مزايا الحرية الفردية.

نقطة أخرى كثيراً ما يتجاوزها المحافظون الأمريكيون والجمهور الأمريكي عموماً هي التشكك المتجذر واللاأدرية، وأحياناً العدمية

(1) Peter Steinfels, *The Neoconservatives* (New York: Simon and Schuster, 1979), p. 2.

الصرىحة، عند المحافظين الأوروبيين - وهي صفة متضاربة تماماً مع الموقف الديني اليهودى مسيحي الشائع بين كثير من المحافظين الأمريكيين. وكما يشير ديفيد غريس، فمن ناحية تاريخية ومزاجية، يعدّ المحافظون الأوروبيون (مع استثناء جزئي يتمثل ببريطانيا) متشككين بعمق تجاه الرأسمالية، ومؤمنين بضرورة الدولة القومية، وقبل عام 1945، لم يكونوا يحبّون الأمريكيين على الإطلاق - حيث كانوا «يعدّونهم مصدر تهديد وتخريب، ويرونهم غرباء؛ لأن الأمريكيين بدوا لهم سذجاً من ناحية سياسية واجتماعية»⁽¹⁾، وهذه نقطة كثيراً ما يثيرها اليمين الجديد في مجادلاته مع المحافظين الجدد الأوروبيين، الذين يتهممهم بحشر الميل (الأخلاقي) الأمريكي في السياسة.

وبالإضافة إلى الخلاف مع اليمين الجديد الأمريكي حول مسائل الاقتصاد الوطني والعالمي، وكذلك الفروق في الإرث التاريخي والثقافي، فهناك أيضاً (شقاق قارّي) وجيو سياسي بين المحافظين الجدد الأمريكيين، واليمين الجديد الأوروبي. فليس من المفاجئ أنّه حتى في إنجلترا (الأوروبية)، يظلّ نفوذ اليمين الجديد الأوروبي هامشياً إلى حدّ بعيد؛ نظراً لأنّ إنجلترا مرّت بتطور سياسي وفكري مختلف عن أوروبا القارية. ففي نظر اليمين الجديد، يفشل الأنجلو-سكسون - خلافاً لأوروبا القارية - في إدراك أسبقية العوامل السّياسيّة على الاقتصادية. فالفرديانية المفرطة في المجتمع الأنجلو-سكسوني، وكذلك اللاهوت السّياسي الفريد للبروتستانتية (العلمانية)، قد أديا بمرور الزمن إلى إخضاع السياسة التقليدية لتوسع اقتصادي بلا قيود.

في بحثه حول الديمقراطية، يشرح دو بنوا أن الديمقراطية الحقّة و (العضوية) لن تقوم إلا في مجتمع طور فيه الناس حساً صارماً بالالتزام التاريخي والروحي نحو مجتمعهم. وفي بنية سياسية عضوية كهذه، ينبغي ألا يشتق القانون من مبادئ تصورية مجردة، بل من عبقرية الشعب وطابعه التاريخي الفريد. وفي ديمقراطية كهذه، يجب على حس الجماعة أن يسود حتماً

(1) David Gress, 'Conservatism in Europe and America', in *The World and I*, October 1986, p. 678.

على المصلحة الذاتية الفردانية والاقتصادية⁽¹⁾، وهذا الوصف للبنية السياسية العضوية، كما يقترحها اليمين الجديد، تقف على النقيض التام من الأجندة الليبرالية العالمية التي يتبناها اليوم المحافظون الجدد الأمريكيون والأوروبيون أيضاً.

يتضح مما سبق أن المحافظين الجدد، سواء أكانوا أمريكيين، أم إنجليز، أم حتى أوروبيين، كثيراً ما يمثلون النقيض التام لكل ما يمثلته اليمين الجديد الأوروبي. وإضافة إلى ذلك، فإن اليمين الجديد لا يتردد في التحذير من خطر النظام الأنجلو-سكسوني (المحافظ) على المجتمعات الأوروبية التقليدية. يلاحظ هارولد ت. هيويتسون، وهو باحث إنجليزي محسوب على اليمين الجديد، أن الهدف النهائي للنظام المحافظ في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية هو «استبدال روح الجماعة عن طريق تدخل المثقفين والإداريين»⁽²⁾، ولذا فعلى الرغم من أن اسم «اليمين الجديد» قد يشير إلى صيغة مختلفة من المحافظة الجديدة الأوروبية، فسيكون من الخطأ أن نعقد حتى مقارنة من بعيد بين اليمين الجديد الأوروبي، والمحافظين الجدد الغربيين (الأمريكيين). فأصالة اليمين الجديد الأوروبي تكمن تحديداً في اعترافه بالبعد الإثني والتاريخي للمحافظة - وهو بعد يعدّ مهماً في العقيدة العالمية، والعابرة للشعوب لدى المحافظين الغربيين المعاصرين. وكما سوف تثبت الفصول اللاحقة، فإن اليمين الجديد الأوروبي يدرك أن العدو الرئيس لأوروبا يمكن في العقيدة الرأسمالية عن الفردانية والاقتصادية - وهما العاملان اللذان يشكلان القوة الدافعة وراء المحافظة الجديدة الغربية.

كيف يمكن إذن أن نعرّف اليمين الجديد الأوروبي؟ أهو طائفة شبه-دينية شبه-سياسية مثل التي تنتشر اليوم في أرجاء نصف الكرة الغربي؟

(1) Alain de Benoist, *Les Idées à l'endroit* (Paris: Libres-Hallier, 1979). (De Benoist also discusses this at length in *The Problem of Democracy* [London: Arktos Media, 2011].-Ed.)

(2) Harold T. Hewitson, 'G.R.E.C.E. Right Side Up', in *The Scorpion* (London), Autumn 1986, p. 28.

لقد أثبت الوصف أعلاه أن الأصناف الاجتماعية لا يسهل تقسيمها بدلالة أفكار اجتماعية معرّفة جيداً، وأنه قبل استعمال المصطلحات السياسيّة أو إساءة استعمالها، يجب على كلّ عالم اجتماعي أن يعيد تعريف كلّ فكرة في بيئتها التاريخية والاجتماعية الراهنة.

يقدم اليمين الجديد نفسه بوصفه ثورةً ضد انعدام الشكل في السياسة والحياة والقيم. فقد أدّت أزمة المجتمعات الحديثة إلى (تقبّح) مطرد تتمثل مؤثراته الرئيسة بالليبرالية، الماركسية، و (نمط الحياة الأمريكي). وأيديولوجيات الحداثة المهيمنة، أي الماركسية والليبرالية، التي جسّدها الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة على الترتيب، مضرة بالرفاه الاجتماعي للشعوب؛ لأنّها تختزل كلّ أبعاد الحياة في زاوية النفع والكفاءة الاقتصادية. والعدو الرئيس للحرية، كما يؤكد اليمين الجديد، ليس الماركسية أو الليبراليّة في ذاتهما، بل هو اعتقادهما المشترك بالمساواتية. وفي هذا الصدد، فإن الماركسية ليست نقیض الليبراليّة، بل هي ببساطة الشكل الأخطر من المساواتية الذي يتغلغل في كلّ قطاعات البنية السياسيّة السوفيتية والأمريكية:

إن العدو متجسد في كلّ تلك العقائد، وكل الممارسات التي تمثّل وتشكل ضرباً من المساواتية. والماركسية قطعاً تحتل الصدارة فيما بينها - بوصفها الضرب الأشد تطرفاً وإرهاباً من المساواتية. إن النفوذ المعتبر للماركسية في العقول الحديثة - ولا سيما تلك التي قد يستعان بها غداً لصنع القرارات في المجتمع - هو أحد الأسباب الرئيسة للأزمة المعاصرة⁽¹⁾.

والخطأ الذي يفشل المفكرون الليبراليون في تمييزه هو أن العقيدة الليبراليّة عن الفردانية، الاقتصادية، و (السعي وراء السعادة) لا يمكن أن تمثّل سلاحاً ماضياً ضد الشيوعية؛ وذلك لأن المفكرين الليبراليين - وهم ينتقدون عواقب الماركسية - عاجزون عن التمحيص النقدي للأسس المساواتية لعقيدتهم نفسها. وكما يكتب جان كلود فالّا، «فإنهم [أي المفكرين]

(1) Jean-Claude Valla, 'Une communauté de travail et de pensée', in Pour une renaissance culturelle, p. 31.

ينجذبون إلى الماركسية؛ لأنها لا يوجد بديل أمامها، إلى جانبها، أو ضدها. والماركسية تتعايش مع الليبرالية فقط؛ لأنها لا أحد يرغب في تحديها على أرضها، ولا أحد يستطيع منازعة احتكارها»⁽¹⁾.

في نظر اليمين الجديد، فإن الأحزاب والحركات المحافظة والمحافظة الجديدة تتشارك قدراً كبيراً من المسؤولية التاريخية عن عدم الرواج الذي يضرب به المثل للأفكار المحافظة. فلأنهم ضحايا للظروف التاريخية؛ عاجزون عن خوض «معركة لأجل العقول»، ومشتبكون في ماضي الاستعمار، العنصرية، والمسيحانية اليهودية، فإن المحافظين التقليديين، والجدد قد وقعوا على أمر إعدامهم سلفاً، وباختصار فإن هذه الأصناف من (اليمين) عاجزة عن كسب أي مصداقية فكرية تذكر. وكما يكتب مايكل والكر، محرر صحيفة The Scorpion البريطانية:

إن تركة اليمين القديم، سواء أكان اليمين القومي، اليمين النازي، اليمين المسيحي، اليمين الإمبريالي، أو اليمين الليبرالي، بحلها التبسيطية الزلقة لمشكلات العصر، قد تركت هؤلاء الشباب خائبين الأمل تماماً. أما أقصى اليمين، الزاعق الرتيب والمتوقع تماماً، فقد مثل إهانة للذكاء⁽²⁾.

في نظر مفكري اليمين الجديد وكتّابه، فقد أضرّ المحافظون المسيحيون التقليديون بالقضية المحافظة أكثر مما فعل أعداؤهم الأيديولوجيون، أي الطبقة المثقفة الاشتراكية اليسارية. وليس من قبيل الصدفة أنه، بعد الحرب العالمية الثانية، فقد بات يصعب على المفكر أو الفنان أن يرتضي لنفسه عقيدة محافظة سيئة التعريف كثيراً ما تشي بالفاشية. فبعد عام 1945، كان الخيار الوحيد أمام أي باحث عن التقدير الفكري هو القفز على قطار الاشتراكية أو القبول بأيديولوجيا الليبرالية المهيمنة - ولا سيما حين بدأت شعبية الماركسية بالتلاشي. بعبارة أخرى، فلأجل تحصيل مكانة فكرية؛ كان المثقفون في

(1) Ibid., p. 32.

(2) Michael Walker, 'Spotlight on the French New Right', in The Scorpion, Autumn 1986, p. 8.

المقام الأول يجاملون الأيديولوجيات المهيمنة، بغض النظر عن معتقداتهم السياسية الخاصة.

اليمين الجديد

أم اليمين الفاشي؟

لقد صيّر هذا النقد الحاد الذي وجهه الماركسيون، الليبراليون، المحافظون، والمحافظون الجدد من اليمين الجديد في وقت قصير جداً أشد التيارات الفكرية المعاصرة بغضاً في أوروبا. فبعد ظهوره في الإعلام الفرنسي، جرت عدّة محاولات بهدف تهميش أهميته، أو وصمه على الأقل بأنه مجرد شذوذ فاشي آخر. ونظراً لعدد المقالات التي نشرت بخصوصه؛ فقد تعرض اليمين الجديد لوابل من النيران من قبل اليسار واليمين معاً، ومن قبل الطبقة المثقفة المحافظة الجديدة والليبرالية الجديدة معاً، ولكن كلما تصاعدت وتيرة تلك الهجمات، تزايد حجم الفضول الفكري الذي تمكن اليمين الجديد من إثارته. يلاحظ بيير فيال، وهو من مفكري اليمين الجديد:

بعدما لازموا الصمت تجاه هذا التيار الفكري الجديد الذي مثلته GRECE، قرر خصومه الآن - ومن دون نجاح يذكر بعد - أن يشوهوه. وقد اتبع هذا الجهد منهجاً بسيطاً للغاية، أولاً: عرض آراء (اليمين الجديد) بنحو مشوه وهزلي جداً، ثانياً: رفض الدخول في أي نقاش أو حوار بحجة الطابع الشائن، والبغوض لليمين الجديد - وهو الصورة الهزلية التي رسمها نقاده في المقام الأول، والغرض من ذلك ليس التشويه فحسب، بل إثارة الأحقاد، وأخيراً، وفوق ذلك كله، تجري محاولة منع الناس من القراءة والرجوع إلى نصوص اليمين الجديد⁽¹⁾.

ولم يلتزم نقاد اليمين الجديد الصمت بالتأكيد. فقد قال جاكو غرونفالد،

(1) Pierre Vial, 'Nouvelle Droite ou nouvelle culture', in Pour une renaissance culturelle, pp. 10 - 11.

محرر Tribune Juive الفرنسية: «لنفتخر بعدم تسامحنا الجليّ تجاه هذه النظرية [عند اليمين الجديد]»⁽¹⁾، ومن جانبها ذكرت صحيفة Le Matin الاشتراكية اليومية الفرنسية، في عدد 31 يوليو 1979، أنه «ليس كلّ نقاش مفتوحاً أمام الأشخاص والأفكار التي ينبغي ألا يسمح بالتعبير عنها في مجتمع ديمقراطي»⁽²⁾، لكن الإدانة الأقوى لهجة جاءت، وبنحو مفاجئ، من لدن مجلة الأنباء الفرنسية المرموقة Le Nouvel Observateur، التي نشرت هجوماً طوله خمس صفحات ضد اليمين الجديد، داعية قراءها إلى التزام «أقصى أشكال الحذر»⁽³⁾، وادّعى مراسلها أن اليمين الجديد ليس مجرد حركة ثقافية غير مضرّة تحارب في الساحة الثقافية فحسب، بل إنه يمثل استنهاضاً حقيقياً للمختبرات، والتجمعات الأيديولوجية التابعة لليمين المتطرف⁽⁴⁾. ففي نظرهم تبدو المشكلة بسيطة جداً: بات اليمين الفاشي القديم يرتدي ثياباً جديدة، وأعضاؤه ليسوا سوى أولئك الطلاب السابقين المعروفين الذين كانوا سابقاً، أي أواسط الـ1960ات، ناشطين في الجماعات الفاشية في فرنسا. «لقد سقطت الأقنعة»، تكمل المقالة، «حيث تثبت الاستطلاعات التي أجريت أن اليمين الفرنسي يتقدّم اليوم بوجه مكشوف - حتى لو ارتأى ضرورة أن يتستر بأسمال الحداثة»⁽⁵⁾.

لكن بعض الصحفيين، والمؤلفين كانوا أقل ضراوة في انتقاد اليمين الجديد، على الرغم من قلقهم الواضح، وحتى خلافهم العميق مع بعض أفكاره. فقد لاحظ مراسل لمجلة Les Nouvelles Littéraires، وسط حملة التشويه ضد اليمين الجديد، أن «المجادلات الحادة قد نَحِيت جانباً لصالح التنديدات الاختزالية»⁽⁶⁾، كما كتبت مجلة نصف شهرية أخرى بنبرة

(1) Quoted in Vial, Pour une renaissance culturelle, p. 11.

(2) Loc. cit.

(3) 'Les habits neufs de la droite française', in Le Nouvel Observateur, 8 July 1979, p. 33.

(4) Loc. cit.

(5) Loc. cit.

(6) Les Nouvelles littéraires, 26 July 1979, as quoted by Vial in Pour une renaissance culturelle, p. 12.

جادة، لكنها نقدية أيضاً:

إن المهمة التي تصدى لها دو بنوا، واليمين الجديد تظل تصيب المرء بالحيرة: فرسالته الحداثية العتيقة معاً، الأسطورية العلمية معاً، تظل غامضة بعض الشيء، على الرغم من الوضوح والسعي لتوفير 'مهمّشين' للأكثرية السياسية (المحافظة) التي تبحث عن كتب أفضل مبيعاً، وكذلك لإزعاج بعض الصحفيين من **Libération**. وهي جذابة لأولئك الذين بأسرهم نقد المجتمع الكتلي وامتداح التنوع⁽¹⁾.

ولم يكن المحافظون الجدد أشد تعاطفاً مع الأفكار التي تبناها اليمين الجديد: فقد كتب الناقد والمؤلف المعروف جان فرانسوا ريشيل، المعروف بنفوذه المعتبر في أوساط المحافظين الجدد الأمريكيين، بجرأة شديدة أن اليمين الجديد يمثل تهديداً للديمقراطية لا يقل جسامة عما يمثله اليسار الجديد والمفكرون الماركسيون، وأن اليمين الجديد عملياً مجرد (شدوذ فكري)⁽²⁾.

ما أن بدأ السجال عن اليمين الجديد بالاتساع، فقد طفق الإعلام الفرنسي، ومن ثم الأوروبي بأسره يبحث عن كل فرصة ممكنة للإلقاء بالأفكار التي يقدّمها اليمين الجديد على خط النار. وهكذا ففي أعقاب مؤتمره الصحفي الأول في 18 سبتمبر 1979، اتهم اليمين الجديد بالدعوة للدارونية الاجتماعية، المادية البيولوجية، والعنصرية. وإضافة إلى ذلك، فقد شنّ خصومه عدّة هجمات على مكاتبه، وأطلقوا حملات تشويه منظمة قبل كل لقاءاته ومؤتمراته. كما أن بعض شركات النشر رفضت نشر نصوص اليمين الجديد⁽³⁾.

(1) 'Mais qu'est-ce donc la Nouvelle droite?', in La Quinzaine littéraire (Paris), 15 November 1979, p. 8.

(2) Jean-François Revel, Comment les démocraties finissent (Paris: Pluriel, 1983), pp. 37 -38. (Translated into English as How Democracies Perish [Garden City: Doubleday, 1984].-Ed.)

(3) لقد ترجمت كتب لمؤلفي اليمين الجديد إلى الإيطالية، الألمانية، الإسبانية، الهولندية، واليونانية. وباستثناء بعض عروض الكتب، المقالات، والتقارير التي نشرتها مجلة *The Scorpion* الإنجليزية

ومع مجيء مطلع الـ1980ات، هدا الضجيج الإعلامي نسبياً في فرنسا، لكنه اكتسب المزيد من الزخم في أرجاء أخرى من أوروبا، ولا سيما ألمانيا، حيث بدأ الفرع الألماني من اليمين الجديد بالنشاط مؤخراً. وسرعان ما اضطر اليمين الجديد الألماني، الذي يعمل بالتوافق مع سمينار توله Thule-Seminar، لتكبد إجراءات الإقصاء الفكري والنقد الشديد نفسه الذي مرّ به رفاقهم الفرنسيون من قبل. ففي يوليو 1986، تعرض منزل فيغبرت غرابرت، الناشر الرئيس لسمينار توله، لأضرار بالغة على يد متطرفين يساريين كما يبدو. وفي العام نفسه كان بيير كريس، المؤلف والمتحدث الرئيس باسم اليمين الجديد في ألمانيا، عرضة لاحتجاجات وهجمات عنيفة، وهو يلقي خطاباً في جامعة فيينا. وكما ذكرت الطبعة الألمانية اللاحقة من فصلية اليمين الجديد Elemente، فيبدو أن تفجر التطرف اليساري قد أدى - لسخرية القدر - إلى تزايد مكانة وأهمية اليمين الجديد:

بات الأمر الآن حقيقة واضحة: لقد انتشرت أفكارنا. إن أفكارنا تزعج المتنفعين من المساواتية، سواء أظهروا باليمين أم اليسار، وأفكارنا تخرب مسار الأحداث بنحو متزايد؛ لأنها تتطلب من خصومنا يقظة وحزمًا في الجدل، وهو أمر لا يملكونه.

باختصار، بدلاً من خوض المعركة على الساحة الثقافية والفكرية، وبدلاً من إبراز الذكاء، فإنهم يبرزون - نظراً لنفاد طاقتهم الفكرية - جانبهم البائس عبر اللجوء إلى العنف علناً، وإضافة إلى ذلك، فهو لاء الأوغاد

ومجلتنا Telos & Chronicles الأمريكيتان، ظل اليمين الجديد الأوربي مهماً إلى حد كبير من قبل الناشرين الأمريكيين والإنجليز. - المؤلف.

منذ عام 1990، نُشر كتابا On Being a Pagan & The Problem of Democracy لآلان دو بنوا، وكذلك كتاب Archeofuturism لغيوم فاي بالإنجليزية. - المحرر.

أما اليوم، ونحن في أواسط عام 2021، فهناك أكثر من 20 عنواناً مؤلفاً مترجماً، يتناول فكر اليمين الجديد صدرت في أثناء الأعوام الفائتة من دار آركتوس، وناشرين آخرين مهتمين بالجدل الميتاسياسي. - المترجم.

البلاشفة والبلوتوقراط يستخدمون العنف بكل أريحية؛ لأنهم يستطيعون ارتكاب أفعالهم في جنح الليل والضباب (Nacht un Nebel)...⁽¹⁾.

وفي الوقت نفسه، لم تسفر محاولة اليمين الجديد لزيادة أتباعه في صفوف المحافظين التقليديين عن نجاح كبير. فنقده المستمر لحلف الناتو، والنفوذ الأمريكي في أوروبا، وكذلك الإرث اليهودي مسيحي، بدا في نظر كثير من المفكرين المحافظين - الذين كانوا في البدء متعاطفين معه - وكأنه استسلام فاضح للتهديد السوفيتي. وقد تسبب في صدمة أكبر تصريح دو بنوا الشهير الذي يقول فيه: إن الشمولية الليبرالية تمثل خطراً أكبر على أوروبا من الشمولية الشيوعية:

صحيح أن هناك شكلين من الشمولية، مختلفين في الأسباب والنتائج، لكن كليهما خطر. إن شمولية الشرق تحبس، وتعذب، وتقتل الجسد، لكنها لا تقتل الأمل. أما شمولية الغرب فتخلق روبوتات سعيدة - حيث «تكتف هواء الجحيم»، وتقتل الروح⁽²⁾.

أما في الولايات المتحدة، بشكل عام، فقد تعرّض اليمين الجديد لتجاهل شبه تام، على الرغم من أنه أثار بعض القلق بين المفكرين والناشرين اليهود. ولذا كتب إ.ر. بارنز، الخبير في الفاشية الجديدة الذي يدرّس في إنجلترا، في مجلة *Mainstream*، وهي مراجعة شهرية يهودية تصدر في نيويورك، أن «الليوث المثقفة في اليمين الجديد قد تبنت خطة جديدة للاختراق، والاستحواذ على السلطة الثقافية»⁽³⁾، وبقدرٍ معتبر من القلق، هاجم بارنز اليمين الجديد الأوروبي بوصفه منظمةً معاديةً للسامية مؤيدةً للفاشية:

(1) 'Gewalt statt Argumente gegen das Thule-Seminar', Elemente, January-March 1987, p. 45.

(2) هذا تعبير شهير يعود لآلان دو بنوا، الزعيم الفلسفي لليمين الجديد الأوروبي، ورد في صحيفة لو موند بتاريخ 29 مايو 1981. وأعاد دو بنوا استعماله لاحقاً كما في كتابه Europe, Tiers monde, même combat (Paris: Robert Laffont, 1986), p. 219.

(3) I. R. Barnes, "Creeping Racism and Anti-Semitism," in Midstream, February 1984, p. 14.

فاليمين الجديد يروج ثقافياً لأفكار فاشية وفاشية جديدة، مما يؤدي لتطبيع وضع الفاشية ضمن نخبة فكرية⁽¹⁾.

وفي عام 1987، وبعد صمت استمر عدّة سنوات، ثار سجال جديد عن اليمين الجديد الأوروبي في الصحافة المحافظة الأمريكية، وهذه المرة في المجلة الشهرية *The World and I*، التي تصدرها مؤسسة الواشنطن تايمز، التي يمولها العملاق المالي الكوري صن ميونغ مون. ففي استعراضه لكتاب دو بنوا الأحداث، *Europe, Tiers monde, même combat* [أوروبا والعالم الثالث: الصراع نفسه]، يأسف ديفيد غريس، الباحث في معهد هوفر؛ لأنه في حين سلك اليسار الفرنسي طريقه إلى مكانة محترمة في ديمقراطية برلمانية، فإن «دو بنوا» - الذي كان ذات يوم فخوراً بتصنيفه على اليمين - قد تبني أفكار اليسار المهملة⁽²⁾، وهذه منه إشارة واضحة إلى مديح دو بنوا المتكرر لريجيس دوبري، وأنطونيو غرامشي، وسائر (المتاسياسيين) الاشتراكيين. يكتب غريس أن «رجلاً مثل دو بنوا، كان ذات يوم مخطئاً مع أنه لاف، قد منح دعمه لهذه الأيديولوجيا الشريرة والباطلة، وبذلك فقد أصبح أيضاً خطراً وأحقّ أيضاً»⁽³⁾، وفي العدد نفسه من *The World and I*، يتصدى توماس مولنار، وهو فيلسوف كاثوليكي أمريكي، هنغاري المولد، للدفاع عن اليمين الجديد الأوروبي، ويجادل لأجل الاستقلال الوطني لشعوب أوروبا وكذلك شعوب العالم الثالث:

على الرغم من تبسيط أطروحته، فمن المؤسف أن النقد الذي يقدمه دو بنوا لا يلقى أذناً صاغية في هذه البلاد. فنحن نفضّل البقاء راضين عن ضمائرنا، ونعدّ كلّ من يتحدثنا إما أناساً بدائيين أو حساداً، رافضين كلياً فكرة أن المادية الأمريكية قد تُلحق ضرراً بالآخرين⁽⁴⁾.

(1) Ibid., p. 13.

(2) David Gress, 'From the Right to the Left', in *The World and I*, May 1987, p. 437.

(3) Ibid., p. 439.

(4) Thomas Molnar, 'American Culture: A Possible Threat', in *The World and I*, May 1987, p. 442.

لقد دفع هجوم اليمين الجديد غير المهادن على الشركات الأمريكية متعددة الجنسيات، وكذلك الحضور الأمريكيّ الدبلوماسي والعسكري في دول العالم الثالث، بروجر كابلان مدير التحرير المساعد في Reader's Digest لاتهام دو بنوا بمعاداة أميركا. حيث يكتب أن دو بنوا «يغض الرأسمالية؛ ولذا فهو يتقبل بسهولة تلك الفكرة الباطلة تماماً عن كونها تتطلب مستعمرات: أي أن الرأسمالية - باختصار - تولد الإمبريالية»⁽¹⁾، ومع استخفاف واضح بنداء اليمين الجديد لإقامة أوروبا موحدة وإمبراطورية، يجيب كابلان: «(أوروبا)؟ ما الذي يعنيه ذلك؟ حلم شارلمان أم حلم هتلر؟ لقد قدم الأوربيون للعالم طوال ألفي سنة مشهداً من القتل والفوضى، ثم يتوقعون منا أن نصدق بأنّه من الآن فصاعداً لن يوجد شيء سوى الحب والتعاون...»⁽²⁾.

لكن تعليقاً إيجابياً عن اليمين الجديد، ولا سيما عن تبخر دو بنوا، جاء من پول غوتفريد، وهو محرر أقدم سابق في The World and I. فتعليقاً منه على الكتاب الذي ألفه مولنار ودو بنوا معاً، كسوف المقدسات L'éclipse du sacré، الذي يدافع فيه المؤلفان عن الرؤى العالمية التوحيدية، والتعددية على الترتيب، يكتب غوتفريد أنه «في أثناء المنازلة فيما بينهما، نراهما يسخران مستويات هائلة من التبحر استمدت من تقضية أعمار بأسرها في القراءة. وخلافاً لمعظم المفكرين الأمريكيين، فإنهما يعتقدان بأن شؤون الروح تهتم أكثر من شؤون السياسة العامة، وأنا أرفع القبعة لكلا المحاورين، وأحييهما على مناقشة الأمور الدائمة حقاً»⁽³⁾.

كانت بعض الصحف والمنشورات الأوروبية أشد ودية تجاه المساعي الثقافية لليمين الجديد، نخصّ منها بالذكر الملحق الأسبوعي مجلة الفيغارو.

(1) Roger Kaplan, 'The Imaginary Third World and the Real United States', in The World and I, May 1987, p. 446.

(2) Loc. cit.

(3) Paul Gottfried's review of L'éclipse du sacré, in The World and I, December 1986, pp. 450 - 453.

فقد استطاعت هذه المجلة، التي ظهرت في عالم النشر عام 1978، أن تحصل على جمهور يتجاوز نصف مليون قارئ في نهاية 1979 - وهو أمر غير مسبوق في الصحافة الفرنسية، وبقيادة المؤلف لويس پوفيلس Pauwels، وهو مفكر محافظ على صلات ودية باليمين الجديد، فقد أتاحت مجلة الفيغارو أعمدها المؤلفيه الشباب، مما جعل أفكارهم أشد توافراً أمام الجمهور الفرنسي الأوسع. ولولا مساعدة بوفيلس ومجلة الفيغارو، لواجه هؤلاء المؤلفون بالتأكيد صعوبات أعند في الوصول إلى الطبقات العليا من الحياة الثقافية الفرنسية⁽¹⁾. مجلة أخرى أبدت أيضاً اهتمامها بأفكار اليمين الجديد كانت Contrepoint الشهرية، التي كان يحررها المثقف الفرنسي المعروف إيفان بلو Yvan Blot. كانت Contrepoint منتدى مرموقاً للمثقفين المحافظين المبرزين الذين انتموا لنادي الساعة Club de l'Horloge، وهو مركز أبحاث فني، وفكري محافظ يعرف بصلاته مع السياسيين الفرنسيين المحافظين. ولكن اهتمام المثقفين المحافظين في نادي الساعة هبط بعض الشيء تجاه أفكار اليمين الجديد - والسبب كما يفترض هو عداؤه لأميركا ودعوته إلى التعددية الدينية.

كما جاءت ملاحظة إيجابية عن اليمين الجديد من آرمين موهلر، وهو باحث ألماني معروف في التاريخ الألماني المعاصر. ففي مقالته «Wir feinen Konservativen» (نحن المحافظون الرائعون) يقول موهلر: إن التشهير الذي وجهته وسائل الإعلام الفرنسية ضد اليمين الجديد يشبه حملة التصيد التي حدثت من قبل في ألمانيا الغربية، حين شنت مجلة الشيفغل الأسبوعية هجمة ضد المؤرخ المحافظ هيلموت ديفالد، ويلاحظ موهلر أن الإعلام الليبرالي اليوم يواجه صعوبة في وضع اليمين الجديد في «الركن البني

(1) لقد زحزح لويس پوفيلس، محرر مجلة الفيغارو السابق، نفسه بقدر معتبر عن اليمين الجديد على الرغم من أنه ظلّ يعترف بأهميته الثقافية الكبرى: «لست نادماً على مساهمتي في أثناء الـ1970ات في نمو جمهور اليمين الجديد. ولكن تطوره مؤخراً، ورحلتي الخاصة قد خلقت بعض التباعد بيننا. ولكن كل مؤرخ نزيه لابد أن يذكر أن المدرسة الفكرية التي نشطها الآن دو بنوا لعبت دوراً حاسماً في تفكيك بنية العقيدة اليسارية، وعودة السلطة الثقافية إلى اليمين»، كما ورد في، *Éléments*, Winter 1985, p. 38.

المنبوذ⁽¹⁾؛ لأن عمر مؤلفي اليمين الجديد يقطع أي شكوك في انتمائهم إلى الفاشية⁽²⁾، كما ينوّه بأن النقاد الأعنف لليمين الجديد ليسوى سوى فاشيين سابقين تائبين مثل جورج فولف من مجلة دير شبيغل، و«عالم السياسة مورييس دوفيرجيه، الذي بدأ مسيرته السياسية على أعتاب الزعيم الفاشي جاك دوريو»⁽³⁾. وفي الوقت نفسه فإن موهلر يحیی التفرد الفكري والثقافي لليمين الجديد، ويضيف أن «الفرنسيين الشباب في اليمين الجديد يمكنهم بكل حرية أن يوسعوا مدى أفكارهم؛ لأن هويتهم الوطنية جلية جداً بالنسبة إليهم. أما المحافظون [الألمان] بعد الحرب فقد رأوا من الذكاء أن يخضعوا لمسألتهم الوطنية الخاصة لرأي الآخرين...»⁽⁴⁾.

أما اليوم، فاليمين الجديد ناشط في كل أرجاء أوروبا، ولكن للأسباب المذكورة آنفاً، فقد كان نفوذه الأكبر في فرنسا. حيث كان مؤلفو اليمين الجديد يعقدون مؤتمرات بانتظام في باريس ومدن أخرى في أوروبا، عادةً ما تتناول موضوعات متنوعة تتراوح بين البيولوجيا الاجتماعية والميتافيزيقا، ومن الطب إلى الإناسة. ومن الجدير بالذكر أنه إلى جانب أعضائه «الصلاب»، فإن اليمين الجديد يستمد دعماً فكرياً معتبراً من باحثين بارزين في المجتمع الأكاديمي وعلماء مرموقين عالمياً - ولكن هذا الدعم كثيراً ما يظل مكتوماً لأسباب شتى. فأكاديميون مثل آرمين موهلر سالف الذكر، وعالم النفس المرموق هانز يورغن آيزنك، والفيلسوف السياسي جوليان فرويند، وكثير من الشخصيات الأخرى الأقل شهرة يرتادون بانتظام سمينارات ومؤتمرات يراها اليمين الجديد، ويمحصون عبرها نقدياً جذور الأزمة الراهنة.

لقد استطاع اليمين الجديد، أو GRECE، الذي بدأ من لا شيء عملياً،

(1) إشارة إلى القمصان البنية التي كانت ترتديها كتيبة العاصفة النازية Sturmabteilung، واستحالت في الأدبيات السياسية بعد الحرب إلى كناية عن الفاشية الأوروبية إجمالاً. - المترجم

(2) Armin Mohler, Vergangenheitsbewältigung, oder wie man den Krieg nochmals verliert (Krefeld: Sinus Verlag, 1980), p. 92.

(3) Loc. cit.

(4) Ibid., p. 97.

وتعرّض دوماً لتهميش فكري ونقد مستمرين، أن يولّد دعماً فكرياً معتبراً، ولا سيما بين ذوي الذكاء الرفيع في أوروبا. ولكن على المرء أن يلاحظ أن المتعاطفين معه، المؤيدين له، وأعضاءه لا يمكن النظر إليهم بوصفهم كلاً مصمّناً ذي منصة سياسية واحدة. فقد تلخص الطموح الرئيس لليمين الجديد حتى الآن في حشد وإلهام وتفاهم كلّ العلماء، الكتاب، الروائيين، والمفكرين الناقدين للمساواتية، وكل أشكال الانتظام الاجتماعي.

يمكن أن يخلص المرء مما سبق إلى أن اليمين الجديد قد حاز نفوذاً ثقافياً معتبراً في أوروبا، ولا سيما في المؤسسات العلمية الفرنسية الكبرى. فإحدى السمات الجذابة لدى اليمين الجديد هي انفتاحه الجلي أمام كلّ التحديات الأيديولوجية، من اليمين أو اليسار، ومن الفاشية أو الشيوعية. وهذا الطابع (العضوي) كثيراً ما يستوعب أفكاراً من معظم التيارات السياسية، ويشمل الطيف الاجتماعي بأسره. وإضافة إلى ذلك، فكثيراً ما يتفق مفكرو اليمين الجديد مع بعض المثقفين اليساريين، ويكثرون كذلك من تمجيد النزاهة الفكرية والأخلاقية لدى بعض المفكرين الاشتراكيين مثل ريجيس دوبري. وفوق ذلك كلّ، فإن اليمين الجديد يعلن استعداداه لفتح حوار مع خصومه الفكريين والسياسيين. واستعداداه للجدل يمنحه أيضاً هالة من التسامح الفكري، ما زلنا في انتظار تداعياتها السياسية.

الفصل الثاني

الغرامشية عند اليمين

وفقاً لليمين الجديد فالحياة معركة أفكار؛ ولذا فإن العملية السياسية في أي دولة هي بشكل رئيس حرب أفكار، فالثقافة هي الحامل الأشد كفاءة للأفكار السياسية؛ لأن الثقافة تحشد الوعي الشعبي ليس بفضل الشعارات العابرة فحسب، بل والمخاطبة الصادقة للذاكرة التاريخية للشعب. وبعكس النظرية الماركسية، فإن اليمين الجديد يقول بأن الأفكار، لا البناء التحتي الاقتصادي، هي ما يشكل الأساس لكل بنية سياسية. والسبب وراء النجاح الباهر للعقائد الاشتراكية والليبرالية المسيطرة سياسياً يعود في المقام الأول لحقيقة أن المنظرين الاشتراكيين والليبراليين قد تمكّنوا ببراعة من غرس الإجماع الثقافي عند الجماهير. وبذلك فإن المجتمعات المساواتية الحديثة هي اليوم في موقف يسمح لها بتأكيد صلاحيتها التاريخية وطبيعتها العلمية المزعومة؛ وذلك لأن قاداتها الفكريين، على أي حال، قد أحكموا بالفعل قبضتهم القوية على ساحة الثقافة. وباستخدام الاستراتيجية الغرامشية للاستيلاء السياسي، فإن اليمين الجديد يقرّ بأن ظهور السلطة السياسية ينبغي أن يسبقه نشاط اجتماعي-سياسي. فالسلطة الثقافية مقدمة ضرورية للسلطة السياسية، ومن ثم فإن القادرين على ترك بصمتهم على الثقافة سيتمكنون

حتماً من نيل مكاسب في الميدان السياسي. فالثقافة ليست مجرد زخرف أو «بناء فوقى» ينبغي أن يقدم للشعب قطعة قطعة، بل هي جزء حيوي لا غنى عنه من التطور البشري، قادر على حشد إجماع شعبي، ومنح النخبة الحاكمة شرعية سياسية طويلة العمر.

يتصور اليمين الجديد النظامين الحديثين، أي الليبرالي والاشتراكي، بوصفهما أسطورتين مستهلكتين تجرّان الجموع وراءهما لا بفضل طابعهما العلمي، بل بفضل احتكارهما للثقافة في الواقع. فالقوة الحقيقية التي تنعش الليبرالية والاشتراكية هي الإجماع الثقافي الذي يحكم بشكل أو آخر من دون إزعاج في الطبقات العليا من النظام القضائي والتعليمي. وما أن تُزال مراكز السلطة الثقافية هذه، فعلى النظام أن يغيّر بناءه التحتي - لا العكس كما تخيل ماركس. والسبب الرئيس في عجز الحركات والأنظمة المحافظة عن نيل الشرعية السياسية الدائمة يكمن في عجزها عن الاختراق الناجح للطبقة الثقافية من المجتمع لأجل تقديم «عقيدة مضادة» إلى الجموع. ولو رغبت الحركات المحافظة بصدق في أن تصبح متماسكة سياسياً، فعليها بادئ ذي بدء أن تفصل استراتيجيتها الثقافية الخاصة وتصوغها، والتي ستمكنها في النهاية من الإطاحة بالسطوة الاشتراكية والليبرالية في ساحة السياسة. وعلى المرء أولاً أن يستولي على الأدمغة قبل أن يسيطر على الدولة، كما يقول اليمين الجديد. أو كما يقول جورج سورل، فعلى كلّ «طامح» سياسي أن يخلق أسطوره القادرة، علمانية كانت أم روحانية، كي يحشد حوله الجماهير⁽¹⁾.

لقد كانت الحركات اليسارية أفضل تقليدياً في فهم الدور السياسي للثقافة من الحركات المحافظة. وعلى العكس، فإن المحافظين المعاصرين يتمسكون بسذاجة بالاعتقاد القائل إنه - على المدى البعيد - سيتمكن الاقتصاد وحده من تفكيك كلّ العقائد الراديكالية، بما فيها عقائد أعدائهم الماركسيين. وفي نظر اليمين الجديد، فكلّ الحركات السياسية مكتوب

(1) Cf. Georges Sorel, *Reflections on Violence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

لها الفضل ما لم تستوعب حقاً معنى الثقافة، الأساطير الشعبية، والمشاعر الشعبية الحديثة. والأسوأ من ذلك أنهم سيمنعون للأبد من نيل التقدير السياسي الذي لا تمنحه إلا الثقافة.

وسعيّاً منه لتقليص النفوذ السياسي للاشتراكية والليبرالية، يقترح اليمين الجديد خطة لشن معركة ثقافية عبر تبني الرسالة التي عنى بها أنطونيو غرامشي أصلاً المثقفين الشيوعيين، متمثلة في «الانخراط النشط في الحياة العملية، بوصفهم بناءً، بوصفهم منظمين، (بوصفهم مقنعين دائمين)؛ لأنه [أي المثقف] ليس مجرد خطيب...»⁽¹⁾.

يرفض غرامشي دور المثقف (بوصفه خبيراً)، أو ما يسميه فيرنر سو مبارت بالمختص Fachmann، ويستبدل هذا الدور بدور المثقف العضوي الذي يعمل بوصفه قائداً شعبياً و (متخصصاً) معاً⁽²⁾، ووفقاً لغرامشي، «المثقفون هم ضباط الطبقة الحاكمة الذين يؤدون الوظائف التابعة لها مثل: الهيمنة الاجتماعية، والحكم السياسي، أي ذلك الإجماع التلقائي الذي تمنحه جموع الشعب الغفيرة للاتجاه الذي يفرضه على الحياة الاجتماعية، ذلك الطابع الحاكم الرئيس - وهو إجماع يظهر للوجود (تاريخياً) عبر (مكانتها) ...»⁽³⁾.

في مناقشته للثقافة بوصفها أداة للسيطرة الاجتماعية، يضيف اليمين الجديد عليها أهمية كبرى ترمي إلى استيعاب كلّ جنابات الحياة الاجتماعية، مثل: مراحل التعليم الأوطأ، والإعلام، وحتى الأساطير الشعبية الحديثة. وفي هذا المسعى فإن اليمين الجديد يمضي بدقة وفق القاعدة التي أرساها غرامشي، وخلافاً للينين الذي اعتقد بأن المشكلات يمكن حلّها عبر فرض السلطة المطلقة للدولة، يلاحظ غرامشي أن الدولة داخل كل مجتمع لا يمكن أن تحتفظ بسلطتها إن فشلت في الاعتراف بأهمية الثقافة الشعبية والمطالب الجماهيرية. بعبارة أخرى، فإن الفاشية أو الماركسية أو الليبرالية لن تتمكن

(1) Antonio Gramsci, The Modern Prince and Other Writings (New York: International Publishers, 1959), p. 122.

(2) Loc. cit.

(3) Ibid., p. 124.

من تحقيق الشرعية الكاملة إلا عبر الاعتماد على المجتمع المدني، ومجاراته إن تطلب الأمر، وهكذا فسوف تتمكن من تحويل نفسها في النهاية إلى قوى مدنية.

كثيراً ما تكون قوة من هذا النوع خفية، ونادراً ما تعمل ضمن مؤسسات سياسية أو قانونية. بل إنها قوة ضمنية، خاضعة حكماً *de jure* للدولة، لكنها واقعاً *de facto* ذراع للدولة. وهذه السلطة السياسية الحقيقية تعزز حين يصل التفاعل بين القوة الضمنية والقوة الصريحة (أي الدولة) إلى تأثيره الأقصى. ولو استمر الانقسام بين الدولة والمجتمع، ولو ظلت «الأقلية المفكرة» التي تدعمه معادية دوماً لمؤسسات الدولة، فمن شبه المتيقن أن النظام ونخبته الحاكمة سيطاح بهم عاجلاً أم آجلاً. ولا تبدأ أزمة الشرعية الحقيقية إلا حين تبدأ الإنتلجنسيا بهجران السلطة التي تكمن في الدولة. وبذلك فإن الدولة ستضعف، وبغض النظر عن أجهزتها القمعية، فستستمر من ثم في الوجود فاقدةً لدعم ركيزتها الاجتماعية الرئيسة.

باستخدام النموذج الغرامشي للاستيلاء الثقافي، يلاحظ مؤلفو اليمين الجديد أن أفكارهم لو تمكنت أبداً من فرض نفوذ سياسي، فعليها أيضاً أن تنشر «ثقافة مضادة» ضمن الإطار المؤسسي الليبرالي القائم، فكل الانقلابات الاجتماعية السابقة، بما فيها الثورة الفرنسية وحتى الثورة الصناعية، ما كانت لتنضج لولا وجود عدد معتبر من المفكرين الذين أدخلوا - بقصد أو بغير قصد - أفكاراً جديدة، ومدارس فكرية جديدة في مجتمعاتهم، ووفقاً لليمين الجديد، فإن اليمين الليبرالي يرتكب اليوم خطأ هائلاً عبر إصراره على أهمية الكفاءة الاقتصادية، وتجاهله أن النجاح السياسي لن يتحقق إلا حين تصاحبه مكاسب فكرية وثقافية، ويتجلى هذا اللغز المحير بوضوح أكبر حين نتدبر في أن المفكرين الاشتراكيين والشيوعيين ينظرون إلى الاقتصاد بوصفه أساساً للتاريخ، وإلى كل جوانب الثقافة بوصفها جزءاً من البناء الفوقي العقائدي. أما في المعركة السياسية الواقعية، فيبدو أن الاشتراكيين قد استوعبوا دور البناء الفوقي الثقافي بنحو أفضل من أندادهم المحافظين، ومن هنا تنبع أهمية

مناداة اليساريين الدائمة من دون هوادة «بتعليم آخر»، «بعقلية أخرى»، «بسوسيولوجيا جنسية أخرى»، وهلم جرا⁽¹⁾.

في نظر اليمين الجديد، فإن «نزع العقيدة» المستمر من السياسة الأوروبية قد أدى إلى فراغ ثقافي هائل. فقد فقدت الأفكار الماركسية تفوقها الثقافي، وباتت الليبرالية أعجز من أن تخلق أسطورة جديدة قادرة على استمالة الجماهير، وبات الأوان مناسباً لليمين الجديد كي يتدخل ويشن حرباً ثقافية جديدة. فاليمين الجديد يقول: إن المجتمعات الغربية مهما حاولت أن تظل محافظةً مؤسسياً، فقد كانت عاجزة عن مقاومة مختلف التيارات المساواتية والاشتراكية. وفي الفصول اللاحقة، سنتناول رؤية اليمين الجديد القائلة: إن المساواة لا يمكن تحقيقها باستعمال أي من البنى الليبرالية الكلاسيكية المختلفة، مثل «المساواة في الفرص» أو «الحق في الاختلاف الاقتصادي».

ويدّعي اليمين الجديد أنه على المدى البعيد، فإن المناداة الليبرالية بالمساواة القانونية لابد أن تنسكب لتغمر مجالات أخرى، ومنها الاقتصاد. وبذلك فلن يستطيع المنظرون الليبراليون والمحافظون الجدد أن يقاوموا التيارات الاشتراكية والمساواتية في مجتمعاتهم، ما لم يتمكنوا أولاً من إعادة تعريف المساواة القانونية. ووفقاً لليمين الجديد، ففعل ذلك يعني أولاً أن نبني عقيدة محافظة شاملة. وحتى إعادة تموضع المثقفين الاشتراكيين سابقاً في السنوات الأخيرة حول الأجندة الليبرالية والمحافظة الجديدة، تظل أمراً لا يمكن أن يحقق نجاحاً دائماً؛ نظراً لأنّ المفكرين الليبراليين يركزون انتباههم فقط على العواقب المكروهة للماركسية (مثل: معتقلات الغولاغ)، لكنهم يفشلون في تحليل الدواعي المساواتية التي أدت إلى ولادتها.

(1) بالنظر إلى عدد الكتب التي نشرت في أثناء الـ1970ات وهي تحمل عنوان «نحو علم اجتماع الـ...»، يبدو أن التحذلق الثقافي قد أنتج «قائمة روائح» من الأعمال المقلدة. انظر مثلاً: Marcel Cohen, *Matériaux pour une sociologie du langage* (Paris: Maspero, 1971); Lucien Goldman, *Pour une sociologie du roman* (Paris: Gallimard, 1964); Michael Lowy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: l'évolution politique de Lukacs 1909-1929* (Paris: PUF, 1976), etc).

خيانة المثقفين

عبر الاستهزاء بالطابع غير النزيه للمثقفين الاشتراكيين سابقاً، الذين «انزلقوا من قمة الماوية إلى نادي الروتاري»⁽¹⁾ يوجه دو بنوا انتباهنا نحو الهوائية الدائمة التي تتسم بها الإنتلجنسيا الأوربية، التي قلما تبدي ندماً حين تغير قناعاتها السياسية السابقة. ولتقديم مثال على ذلك، يشير دو بنوا إلى حالة مثقفي فرنسا في عهد فيشي، الذين سارعوا لتبني أفكار الفاشية حين كانت في حالة «رواج» ثقافي، كما كانوا أسرع من ذلك إلى نبذها حين أصبحت الاشتراكية مرغوبة جماهيرياً:

بين عامي 1940 و 1944، لم تكن هناك طبقة اجتماعية سارعت إلى دعم قضية المحتل بزخم أكبر مما فعل المثقفون. وبهذا المعنى فإن شيئاً لم يتغير - حيث وقع المثقفون مجدداً في غواية العقيدة المسيطرة. وبوارو ديليش بحق في ملاحظته أننا نعيش في عصر «المتعاونين»، الذين يستغلون «السبق العقائدي» - أي «الرؤية المألوفة المطلية مجدداً» التي لا تخطئ، التي ابتنت على الاستعانة بالمصطلحات الغريبة لإثارة إعجاب الحمقى...

وفي نظر اليسار الثقافي، فإن هذا الفن البارع جداً للمحاكاة والرياء الناقد للذات يتجسد بالصعود المستمر على المنبر، وإعلان أن المرء لم يعد مخطئاً، على الرغم من أنه يفسر في الوقت نفسه كيف أنه مخطئ. وفوق ذلك كله، فهناك أيضاً محترفون خائبو الأمل يلقون بأنفسهم (ويدفعهم لذلك الضمير الواعي!) إلى توحيدية المبعي (العقائدي) أو «سيرك الغولاغ»، أي الدفاع عن حقوق الإنسان - وهو أمر لا يتطلب أبداً أي التزام⁽²⁾.

ربما تضيف هذه السطور وزناً لصياغة اليمين الجديد القائلة: إن

(1) كان هذا عنواناً لأحد كتب غي أوكنغيم Guy Hocquenghem, *Lettre ouverte à ceux qui* (1986) (Paris: Albin Michel, 1986) (sont passés du col Mao au Rotary) وقد كتب غيوم فاي له مراجعة في مجلة *Éléments* تحت عنوان 'Hocquenghem vend la mèche', Autumn 1986, pp. 54-56 [أوكنغيم يفضح الأسرار].

(2) Alain de Benoist, 'Intelligentsia: les jeux du cirque', *Le Figaro Magazine*, 5 May 1979, p. 82.

الإنتلجنسيا بطبعها هي مُنتَج خام «الروح العصر»، تَوَاق دوماً لاستبدال شعاراته ما أن يسقط دعائها الموقرون ضحية فضائح، والتخلي الثقافي الحالي عن الماركسية، المهيمن جداً في سوق الأفكار الحديث، يؤكد حقيقة أن الماركسية لم تعد تفرض جاذبية فكرية على المثقفين المعاصرين. فالمشهد الثقافي اليوم يمتاز بالعقم، كما يشكو دو بنوا:

لم تعد هناك مجادلات في فرنسا. لا تحليلات معمقة. ومن السهل بالمناسبة أن تتجنب الجدال، يكفي أن تحط من الخصم، فهذا يوفر الوقت اللازم لتفنيده. فالمرء بات يحكم على صندوق الشطرنج (المكان الذي يتحدث منه المرء) بدلاً من البيدق (أي الخطاب نفسه)، وهو يهاجم الأشخاص أنفسهم بدلاً مما يكتبون⁽¹⁾.

إن ممارسة البغاء الثقافي وخيانة أصنام الماضي، التي تقترب من الخيانة السياسية الصريحة، قد اكتسبت أبعاداً مَرَضِيَّة في نظر اليمين الجديد، وبقدر ما ينتقد اليمين الجديد الماويين واللينينيين السابقين، الذين تحولوا إلى محافظة جديدة محترمة، فهو لا يكفّ عن امتداح المثقفين اليساريين الذين لم يقعوا في فخّ النعمة الساحرة للمحافظين الجدد. ومن بينهم نجد ريجيس دوبري، الذي يلاحظ بنحو مشابه لدو بنوا:

حين كان هناك ثلاثة إلى خمسة ملايين زيك [معتقل] في معسكرات السوفيت، كان عالم الفن الباريسي بأسره يهرع إلى أروقة السفارة السوفيتية. وحين يقدر (الآن) أقل الخبراء تحيزاً عدد سجناء الضمير في الاتحاد السوفيتي بين ألف وثلاثة آلاف، يصرخ الناس أنفسهم بمقت عند سياج السفارة السوفيتية، وهذا يدلّ على أن البغض لا يتناسب مع ذات «المُبغض» - بل مع لحظة بعينها، ومع الأشكال التي تتصورها فحسب⁽²⁾. وهكذا في نظر اليمين الجديد، فإن دور الإنتلجنسيا في القرن العشرين

(1) Loc. cit.

(2) Régis Debray, *Les Empires contre l'Europe* (Paris: Gallimard), pp. 173, 16-17, quoted in Alain de Benoist, *Europe, Tiers monde, même combat* (Paris: Robert Laffont, 1986), p. 236.

كان سلبياً بنحو الإجمال. حيث تمثل بتضليل الوعي الشعبي، وخلق قيادة سياسية غير كفؤة - باختصار، فقد كانت قيادة اعتمدت على إنتلجنسيا فاسدة كي تستديم حكمها بفضلهم.

ربما كان اليمين الجديد أوّل حركة ثقافية تستعمل مصطلح «الإرهاب الفكري» لوصف مهاجميها الاشتراكيين والليبراليين. أما إزالة عوائق «الإرهاب الروحي» تلك، وإحياء إرثنا الفكري الخاص، فتظل أهم واجباتنا اليوم. إن الإرث الثقافي للمحافظين الأوروبيين الثوريين الأوائل هو في الأساس ما يحاول اليمين الجديد إحياءه وإيقاده، وهو ما سنتجه إليه فيما بعد.

الفصل الثالث

اليسار المحافظ أم اليمين الثوري؟

ستتناول الفصول الآتية الإرث الفكري لليمين الجديد. وما أن نرسم الخطوط العريضة لأفكار بعض المؤلفين الأوروبيين المناهضين لليبرالية والاشتراكية، سيكون من الأسهل علينا بكثير أن نستوعب الاستراتيجية الثقافية والسياسية الشاملة لليمين الجديد.

سيكون من الخاطيء أن نبحث عن الأسلاف الفكريين لليمين الجديد الأوروبي عند اثنين أو ثلاثة من المفكرين المناهضين لليبرالية والشيوعية في مطلع القرن العشرين، وعلينا أن نؤكد مجدداً أن التحليلات العجلى لليمين الجديد قد تؤول إلى الاختزالية الأكاديمية التي كثيراً ما خضعت لها الظواهر الاجتماعية، جرّاء بعض التصنيفات المسبقة والقواسم المشتركة. فمع أن كثيراً من أسلاف اليمين الجديد، مثل نيتشه، شبنغلر، أو شميت، يتسمون فعلاً بسمعة أنهم نادوا بأفكار معادية للديمقراطية والمساواة، ينبغي ألا ننسى أن اليمين الجديد كثيراً ما يعترف بمدى نيته الفكرية لعدد من المفكرين الاشتراكيين وحتى الماركسيين المبرزين. ومع ذلك، وعلى الرغم من جهوده لضمان عدم التأثر بالجدل العقائدي، فإن المهمة الرئيسة

التي وقف اليمين الجديد نفسه عليها هي استرداد، وحتى «إعادة تأهيل» أولئك المؤلفين بالذات الذين سقطوا، جرّاء ظروف تاريخية غير مناسبة، في حيز النسيان أو لم تلقَ أعمالهم تقييماً مستحقاً على أساس طابعها الفاشي المزعوم. ولكن هذا الكتاب، والتزاماً منه بالوضوح، سيركز فقط على أولئك المؤلفين الذين يعدّون الأشد تأثيراً في تحليل أهمية اليمين الجديد. وفي وقت لاحق من مناقشتنا، سيكونون أيضاً مهمين بنحو جوهري في مناقشة أزمة السياسة الحديثة، ولكنني لا أقصد بذلك غبن مؤلفين من طراز هيردر، فيشته، أو هولدرلين، وبعض المفكرين والشعراء والروائيين الذين لا يمتون بصلة مباشرة لمناقشتنا، لكنهم يطلّون مهمين لمن يريد أن يفهم حقاً ماهية الجذور الفكرية لليمين الجديد.

لا شكّ مع ذلك في أن كثيراً من ملهمي اليمين الجديد كانوا وما يزالون مؤلفين عاشوا في حقبة مضطربة من تاريخ أوروبا، ولا سيما حين كانت الأفكار الفاشية ما تزال جزءاً صمياً من الرومانسية السياسيّة لدى الكثير، قبل أن تصبح جزءاً من النظام المسيطر لدى القلّة، فالأفكار، تماماً كالشعر، قلما تكون بريئة، ولكن تبني شكوك عن الديمقراطيّة، الليبراليّة، والديمقراطية البرلمانية في فترة ما بين الحربين لا يكافئ مهاجمة الديمقراطيّة، الليبراليّة، والديمقراطية البرلمانية حين يكون مصير الملايين على المحك. وبالفعل، فكثير من المؤلفين المحافظين الذين يبدي اليمين الجديد إعجاباً شديداً بهم اليوم كانوا منجذبين إلى الأفكار الفاشية، كما تعاون كثير منهم بصراحة مع النظم الفاشية الأوروبية. ولكن عدداً كبيراً ومكافئاً لهم من المفكرين المحافظين شعروا بخيبة الأمل في الفاشية، واستمروا مع ذلك بالاعتقاد بأفكارهم الفاشية أو قبل الفاشية بأسلوبهم الخاص.

وإن صحّ المنطق القائل بأنّ كلّ المحافظين الراديكاليين الأوروبيين مشتركون في المسؤولية عن صعود الفاشية، فللمرء أن يفترض أيضاً أن ماركس، لينين، وتروتسكي، فضلاً عن الإنتلجنسيا اليسارية والليبرالية

بعد الحرب برمتها، مسؤولون جزئياً أيضاً عن مولد الستالينية، والقمع في الدول الماركسية في أرجاء العالم⁽¹⁾، صحيح أن نيتشه، فاغنر، وكثير من «الرومانسيين» الأوروبيين الآخرين، كما يدّعي بعض المؤلفين المعاصرين، ربما طوّروا أفكاراً «قبل فاشية»، ولكن هذا النقد نفسه يمكن عندئذ أن يكال ضد ديكرت، جيفرسون، وبعض العقلانيين في القرن التاسع عشر الذين يفترض أنهم هندسوا أساسات المجتمع الجمعي المساواتي الحديث، وساهموا بذلك جزئياً في شيوعية «الغولاغ» في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية. وكما يقول المثل القديم المستهلك، «فالطريق إلى جهنم معبد بالنوايا الحسنة»، ويحقّ للمرء أن يخمّن أنه، لولا تشكيلة من العقائد الماضية والحاضرة، فلعلّ العالم كان سيصبح مكاناً أفضل للعيش.

يبدو أن النقاش حول المسؤولية الأخلاقية للمفكرين لن يتوقف، وحتى لو رغب المرء بصدق في أن يتمسك بمبادئ السببية، فقد تكون للأجيال القادمة مبرراتها في إهمال المفكرين طرّاً، بوصفهم قطاعاً اجتماعياً منقرضاً وضاراً. وبالمثل فإن استنتاج المرء سلفاً أن اليمين الجديد ينطوي على أفكار فاشية؛ نظراً لأنه يقيم بنحو مختلف إرث بعض المؤلفين الفاشيين أو الداعمين للفاشية، فإن النقاش الحالي برمته يخاطر بالتحول إلى سجال في نظرية الأخلاق، وهذا ليس غرض الكتاب بالتأكيد. لا مجال لإنكار أن الاشتراكية القومية والفاشية استغلتا بقدر معتبر تلك الأفكار التي طورها من قبل بعض المحافظين الراديكاليين والثوريين في العقود الأولى من القرن العشرين. وكما يلاحظ آرمين موهلر أيضاً، فقد كانت الثورة المحافظة إلى حد كبير «منجماً ضخماً استمدت منه الاشتراكية القومية أسلحتها العقائدية»⁽²⁾، ولكن حقيقة أن الأفكار المحافظة لم توضع

(1) إن قائمة المثقفين اليساريين الأوروبيين والأميركيين الذين تقاعسوا عن انتقاد الشيوعية «خيفة أن يكونوا بذلك عوناً للرأسمالية والولايات المتحدة، واسعة جداً. وسنشير إلى أسمائهم في أثناء مسيرنا في الكتاب بشكل أوفر.

(2) Armin Mohler, Die konservative Revolution in Deutschland 1918 - 1932 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972), p. xxviii.

أبداً موضع التطبيق قد تفسّر لماذا ينظر للاشتراكية القومية بوصفها نتاجاً مباشراً لهذه الأفكار.

إن صعوبة فهم دور الإنتلجنسيا المحافظة الثورية المبكرة تعود أيضاً إلى حقيقة وجود فروق شخصية وعقائدية جمّة بين المحافظين الثوريين. ففي أثناء وصفه للمحنة المفكرين الثوريين المحافظين، لاحظ موهلر أن عدداً صغيراً منهم، ولاسيما من الجماعات الثورية الاجتماعية في المعظم، ذهبوا إلى المنفى (مثل أوتو شتراسر Otto Strasser، كارل پيتل Karl Paetel، وهانز إبلنغ Hans Ebeling). ولكن بعض المحافظين التقليديين، مثل هيرمان راوشنغ Hermann Rauschning وغوتفريد تريفييرانوس Gottfried Treviranus، تركوا البلاد أيضاً، على الرغم من أن أكثرهم فضّلوا المكوث في ألمانيا⁽¹⁾، ولم يكن من قرروا البقاء في ألمانيا قد اختاروا ذلك حباً في الاشتراكية القومية؛ بل لأنهم كما يؤكد موهلر «كانوا يأملون أن يتخللوا الاشتراكية القومية من الداخل، أو يحولوا أنفسهم إلى ثورة أخرى»⁽²⁾.

ولكن من الصعب أن ننكر أنه، وبنحو مماثل لكثير من المفكرين اليساريين الذين جاملوا الستالينية⁽³⁾، فإن كثيراً من المفكرين المحافظين

(1) Ibid., p. 6.

(2) Loc. cit.

(3) كان الحال كذلك بنحو بارز مع بعض المفكرين اللامعين الذين كانوا أيضاً ستالينيين متحمسين، مثل هنري باربوس، لويس أراغون، وجورج لوكاتش. ومن الجدير بالذكر أن كثيراً ممن عرفوا بأنهم منشقون مناهضون للشيوعية من بلدان شيوعية، ويبدو أنه كان لهم تأثير عاطفي جسيم في الإعلام الغربي، كانوا ناشطين بوصفهم: مسؤولين، أعضاء، أو أعوان لأحزابهم الشيوعية المحلية قبل بضعة عقود.

كان أحدهم المنشق اليوغسلافي ميلوفان جيلاس (الذي نشر عام 1957 كتاباً فاضحاً معروفاً للمؤسسة الشيوعية. بعنوان The New Class). فحتى تحوله الأيديولوجي، كان جيلاس متحدثاً ستالينياً بارزاً، وكذلك عقلاً مدبراً للإرهاب بعد الحرب في يوغسلافيا. وكان منشقون شرق أوروبيون آخرون مثل الكاتب ميلان كونديرا من تشيكوسلوفاكيا، الفيلسوف لبشيك كواكوفسكي، والناشط آدم ميخنيك (وكلاهما من بولندا)، على علاقة بالنظام الشيوعي في بلد كلّ منهم في أثناء الستات. أما أناتولي شارانسكي ويليما بونر، وهما منشقان يهوديان بارزان في الاتحاد السوفيتي، فكانا عضوين في الحزب الشيوعي السوفيتي.

أيضاً في أوائل الثلاثينات قد أدركوا ساعة الصفر. بل لقد أصبح كثير منهم دعاة نشطين باسم الاشتراكية القومية، ومنحوا دعمهم التام لجهاز الشرطة الفاشي، وقد صوّر إرنست يونغر، الذي كان ذات يوم رمزاً بارزاً في الحركة الثورية المحافظة في ألمانيا، وبات اليوم أحد الملهمين المباشرة لليمين الجديد الأوربي، هذا «البغاء» الفكري عند رفاقه المحافظين سابقاً، الذين باتوا يعيشون على حساب الرايخ الثالث:

ينتمي أمثال هؤلاء إلى طائفة خنازير الكما (Trüffelschweine) الذين يمكن للمرء أن يجدهم في أي ثورة. فحيث أن الرفاق الخشنين متماثلي العقول عاجزون عن العثور على خصومهم الأعزّ، سيضطرون للاستعانة بالإنتلجنسيا الفاسدة لأبعد الحدود من أجل أن يثقفوا، يكشفوا، ومن ثمّ يهاجموا خصومهم بقوة الشرطة...⁽¹⁾.

على المرء أن يؤكد أنه على الرغم من تمتع الثورة المحافظة بأفضل صدى في ألمانيا، فسيكون من الخطأ أن نعدها ظاهرة ألمانية خالصة. ومن الجدير بالذكر أن انتفاضات فكرية محافظة مماثلة قد اندلعت في أغلب الدول الأوروبية ولكن بدرجة أقل. وقد ساهم صعود وسقوط الاشتراكية القومية، الذي أفسد بالتأكيد أفكار المفكرين المحافظين الثوريين الأوربيين، بقدر كبير أيضاً في استبعادها المحتوم بعد الحرب. وبالنظر إلى ذلك، فعلى المرء أن يتساءل إن كان من الحكمة أن نتهم كلّ المحافظين الثوريين قبل الحرب بكونهم رفاق درب للفاشية، أو أن نبحت في المسؤولية الفردية كما هو الحال مع كثير من المفكرين الاشتراكيين. «والظاهر»، كما يقول

(1) Quoted in Mohler, Die konservative Revolution, pp. 78-.

كتب يونغر هذه السطور في مفكرته Strahlungen (Tübingen: Heliopolis Verlag, 1955), p. 144 في باريس يوم 7 أكتوبر 1942، حين كان يقوم بواجبه العسكري ضابطاً في الفيرماخت. وقد تدهورت سمعته مرتين، الأولى: مع النازيين نظراً لسخطه المتنامي على نظامهم، والثانية: بعد الحرب حين أصبح شخصاً منسياً عملياً عند الجمهور الأعم نظراً لعلاقته بهم. ولكن اليمين الجديد ساهم بقدر وافر في تصاعد شعبيته في فرنسا.

موهler: «أن مسألة المسؤولية الفردية أسهل إجابة؛ لأنها يمكن أن تُحتزل في الانضمام إلى منظمات معينة، أو المشاركة في نشاطات معينة»⁽¹⁾.

ما يزال بعض النقاد المحافظين المعاصرين يتساجلون على الطبيعة «النازية» المفترضة للمفكرين المحافظين قبل الحرب. فما يؤكد بيتر فيريك مثلاً، فإن الفقرة المقتبسة من كتاب موهler إنما «تسيء إلى المحافظة الأصلية على نهج بيرك ورائكه عبر استعمال ذلك اللفظ بوصفه جزءاً من الحملة الشعبية للتكليف الأخلاقي لرفاق درب هتلر اللاأخلاقيين من اليمين»⁽²⁾، بل إن فيريك يرى في الواقع أن «رفاق الدرب» المحافظين هؤلاء أشد خطراً من أسيادهم السياسيين. وفي حين يهاجم الميتا سياسة بوصفها ظاهرة خطيرة اجتماعية، يدّعي فيريك أن «من دون قرن من الأفكار الرومانسية، التي تسربت إلى كل الأصعدة ومن ثم نحو الخارج، من صفحات الكتب إلى طلقات البنادق، فإن الأمة الألمانية المحترمة حسنة التعليم ما كانت لتقع أبداً في قبضة وشارك الميتا-وغد بهذا النحو الفريد. ولكن عدم توقع عواقب سياسية معينة لا يعني أبداً أن توقعها كان أمراً مستحيلاً...»⁽³⁾.

الثورة ضد الحداثة

سيكون من السذاجة أن نفترض أن مؤلفي اليمين الجديد غير واعين بالنبذ، والإقصاء الفكري المستمرين اللذين يحيطان بأسلافهم المحافظين، ولكن بعد أربعة عقود على الحرب، يمكنهم بسهولة أن ينكروا أي مسؤولية عن أفعال آبائهم الفكريين عبر ادّعائهم الالتزام فقط بإرث أولئك المؤلفين المحافظين الذين لم ينخرطوا كلياً في أنظمة فاشية.

(1) Ibid., p. 9.

(2) Peter Viereck, *Metapolitics: The Roots of the Nazi Mind* (New York: Capricorn Books, 1961), p. ix.

(3) Ibid., pp. xxvi, xxvii.

ولكن كيف ظهرت الثورة المحافظة، وماذا كانت الدوافع السياسية لأولئك المحافظين قبل الحرب الذين اختاروا رؤية عالمية Weltanschauung عدّها كثيرٌ من الناس بعد الحرب العالمية الثانية بشعة جداً، ووجدها الكثير سواهم، مثل اليمين الجديد، جذابةً للغاية؟

لقد احتج جيل المؤلفين المحافظين قبل الحرب العالمية الثانية بعنف ضد الفردية العقلانية للنظم الاجتماعي الليبرالي، وضد انحلال الأواصر الاجتماعية التي انفتقت مع الثورة الصناعية، وجرفت أمواجاً من الأفراد المقتلعين حديثاً نحو أشكال جديدة من الوجود الاجتماعي، وقد كان ذلك عينه هو جيل المؤلفين الذين خشوا بشدة من صعود البولشفية، والعنف المطرد الذي انتشر بنحو مرعب في أوروبا في السنوات الأولى التي أعقبت الحرب العالمية الأولى. ووفقاً لزيثف شتيرنهيل، الخبير في الأصول الفكرية للفاشية، فقد جلب مطلع القرن العشرين معه:

علوم الإنسان الجديدة، العلوم الاجتماعية، الأحياء الدارونية، فلسفة برغسون، تفسير التاريخ عند تريتشكه ويان، وفلسفة الاجتماع عند لوبول. وقد وقف علم الاجتماع السياسي الإيطالي برمته ضد المسلمات التي استقرت عليها الليبرالية والديمقراطية، وهكذا فقد خلق مناخاً فكرياً يقوّض بنحو معتبر أسس الديمقراطية الأولى، مما سهّل بشكل هائل من صعود الفاشية⁽¹⁾.

لقد دفع النظم الاجتماعي للديمقراطيات الأوروبية المفلسة مالياً وخلقياً بعدد معتبر من المفكرين الحساسين إلى أحضان الاشتراكية والفاشية معاً. وكما يلاحظ شتيرنهيل، فللمرة الأولى بدأ أكثر المفكرين الأوروبيين يتشككون جدياً في مبادئ التحسن البشري وكذلك في الاعتقاد بالتقدم

(1) Zeev Sternhell, *La Droite révolutionnaire 1885-1914* - (Paris: Seuil, 1978), p. 17. (Sternhell later authored another book on the same theme, *The Birth of Fascist Ideology* [Princeton: Princeton University Press, 1994]. -Ed.)

الاجتماعي الـ(لا محدود)⁽¹⁾، وقد أصبحت هذه «الثورة ضد الحداثة»، كما سماها إيفولا، التي عدها اليمين الجديد حجرَ أساسِ الأزمة الحديثة، شأنًا شبه عالمي؛ فقد تغلغلت بين كلّ النخب المثقفة، مثل: الفنانين، صناع الأفلام، الموسيقيين، الرسامين، والفلاسفة، ولم تتخذ طابعها النهائي إلا في عالم السياسة. حتى إن الخط الفاصل عقائدياً بين اليمين واليسار كثيراً ما بات متراكباً. حيث يكتب شتيرنهيل أنه في فرنسا مثلاً، كان بوسع المرء أن يشهد انزياحاً فكرياً ضخماً من اليسار نحو اليمين؛ «لأن الفاشية استمدت أحياناً من اليسار، وأحياناً من اليمين، وفي بعض الدول أحياناً أخذت من اليسار أكثر من اليمين»⁽²⁾. ففي أثناء الـ1920ات والـ1930ات، كان كلّ المفكرين الفاشيين الأوروبيين، بغض النظر عما كان يفصل بينهم في مسائل أخرى، على اتفاق على أن النظم الديمقراطية البرلمانية مضرّة بالإحياء الوطني، وروح الجماعة التاريخية. فمن جيوفاني جنتيلي، الفيلسوف الإيطالي الذي وافق أرسطو في تصوّره الإنسان «كحيوان سياسي»، ومروراً بالملكي البلجيكي جوزيه ستريل، الذي أكد أن «الفرد لا يوجد بهيأة خالصة»، وحتى خوسيه أنطونيو بريمو دي ريفيرا، الذي أعلن الحرب على روسو، كان كلّ هؤلاء المفكرين المحافظين يهاجمون أسس التصور الليبراليّ «الآلي» عن المجتمع، الذي ينظر للشعوب بوصفها مجرد تشكيلةٍ من الأفراد⁽³⁾.

إن الثورة الفكرية المحافظة، التي تُعرف أيضاً «بالثورة العضوية»، لم تغمر ألمانيا وحدها، بل شملت كلّ الدول الأوروبية الأخرى، حتى امتد نفوذها إلى أرجاء بعيدة من العالم، وكما يلاحظ موهلر، كان المحافظون الثوريون يضمون «دستويفسكي وكلا الأخوين أكساكوف في روسيا،

(1) Ibid., pp. 22 - 32.

(2) Ibid., p. 405.

(3) Ibid., p. 409.

سورل وباريه في فرنسا، أونامونو في إسبانيا، پاريتو وإيثولا في إيطاليا، ولورنس وتشسترتون في إنجلترا، وكذلك جابوتنسكي عند اليهود⁽¹⁾، ويمكن للمرء أيضاً أن يورد اسم لوثر وپ ستودارد، ماديسون غرانت، جاك لندن، فرانسيس پاركر يوكي، عزرا پاوند، وجيمس بيرنام، منظر «الثورة الإدارية»، ليستدل على أن الولايات المتحدة بدورها كانت أيضاً تشارك في هذه الانقلابات الفكرية⁽²⁾، وكان جميع هؤلاء المفكرين الشباب يشتركون في فكرة «الأرض والأموات»⁽³⁾، ومبدأ الإخضاع المطلق للأفراد إلى الجموع، ورفض «استقلال الفرد» - وهي الفكرة التي مثلت جوهر المجتمع العضوي.

سيكون من المحال أن نذكر هنا جميع الأسماء، ونفحص جميع الأفكار، لأولئك المؤلفين والرموز الفكريين الذين ساهموا بنحو مباشر أو غير مباشر في الثورة المحافظة في أوروبا، ويفرضون اليوم تأثيراً هائلاً على اليمين الجديد. ولذا سنقتصر على أولئك المؤلفين الذين كان تأثيرهم أساسياً في تشكيل إطاره الفكري، ويسوغ لنا أن نسميهم بأسلاف اليمين الجديد الأوروبي الحديث. والمفكرون الذين سنتناولهم الآن هم عالم السياسة والقانوني الألماني كارل شميت، الاجتماعي والاقتصادي فيلفريدو پاريتو، والمؤرخ أوزوالد شينغلر. سنلاحظ بالطبع في أثناء تقدمنا أن اليمين الجديد كثيراً ما يشير إلى «أسلافه» الآخرين، مثل فريدريش نيتشه، مارتن هايدغر، جورج دوميزيل، وكثير غيرهم من المفكرين والفلاسفة، الذين

(1) Mohler, Die konservative Revolution, p. 13.

(2) See Francis Parker Yockey, Imperium (New York: The Truth Seeker, 1962); Ezra Pound, Impact: Essays on Ignorance and the Decline of American Civilization (Chicago: Henry Regnery, 1960); Madison Grant, The Passing of the Great Race (New York: Scribner, 1916); Lothrop Stoddard, Lonely America (New York: Doubleday, 1932), etc.

(3) يشير مصطلح «الأرض والأموات»، إلى أيديولوجيا القومي الفرنسي مورييس باريه (1862-1923) الذي كان له نفوذ واسع في الثورة المحافظة. حيث كان يعتقد بأن حياة الأمة لابد لها دوماً من أن تتضمن هذه العناصر لو رغبت في أن تظل راسخة متجذرة. - المحرر

يمكن ربطهم بشكل أو بآخر بالإرث الفكري والثقافي لليمين الجديد. ولكن نظراً لأن هذا الكتاب يتعامل مع الجوانب السياسيّة والاجتماعية للأزمة الراهنة؛ فقد قررت أن شينغلر، پاريتو، وشميت سيمثلون أفضل أمثلة لمناقشتنا الحالية، ولفهمنا الأفضل لليمين الجديد الأوروبي.

الفصل الرابع

كارل شميت والسياسة بوصفها مصيراً

كثير من القانونيين الألمان المعاصرين له، يعدّ كارل شميت (1888-1982) ممثلاً مهماً لمدرسة فكرية في القانون العام الألماني والأوروبي فضلتُ النأي عن التراث الألماني للوضعية التشريعية⁽¹⁾، وحاولتُ توسيع دراسة القانون عبر إضافة اعتبارات سياسية واجتماعية. وما تزال مشاركة شميت السابقة في حركات مناهضة للبرالية مثل الثورة المحافظة، وكذلك علاقته اللاحقة مع النازية، محل جدال اليوم، وكما يدلّنا ظهور اليمين الجديد، فإنّ هذا الجدل لن ينتهي قريباً كما يبدو.

وفقاً لشميت فإنّ المجتمع الحديث يمرّ بمرحلة متسارعة من «نزع السياسة» و«التحيد». والسياسة «الرفيعة» تقليدياً باتت تستبدل اليوم بسياسة «واطئة»، كما أصبحت أهمية الاعتقاد بدور سلطة الدولة تتناقص في المجتمع العولمي الحديث. فعند شميت، لا يمثل نزع السياسة نتيجة تصادفية للعصر الحديث، أو عاقبة محتومة للأواصر الاقتصادية الدولية المعاصرة؛ بل هو هدف

(1) الوضعية القانونية هي المذهب القائل بأنّه ما من تناقض ذاتي بين القانون والأخلاق، وأنّ القانون هو بنية من صنع البشر وليس عطية من الله. - المحرر

أصيل ومخطط له في المجتمعات الليبرالية والاشتراكية أيضاً. ولكن شملت يتساءل: هل بوسع البشرية حقاً أن تفلت من قبضة السياسة؟ تظل السياسة خصيصة أساسية في حياة الإنسان، وعلى الرغم من كل محاولات تجريد العالم من السياسة، فستظل السياسة، ولو بشكل مختلف، مصير كل الأجيال القادمة. إن طبيعة السياسة التي لا مفرّ منها تتجلى بوضوح في التناقض الذي لا يمكن للمرء أن ينعتق منه، حتى حين يحاول فعل ذلك. فكل جوانب الحياة البشرية، في كل الأحقاب، وعلى الرغم من كل الجهود، كانت موضوعاً للسياسة. ففي القرن السادس عشر عبّر السياسيّ عن نفسه في اللاهوت، وفي القرن السابع عشر في الميتافيزيقا، وفي القرن الثامن عشر في الأخلاق، وفي القرن التاسع عشر في الاقتصاد، وفي القرن العشرين في التقنية. وبغض النظر عن كل الجهود لإزاحة أو استيعاب السياسيّ في ظل اللاهوت أو حتى التقنية لاحقاً، فإنّ ما حصل دوماً هو أنّ كلّ مجال أصبح أيضاً موضوعاً للسياسي. وعلى الرغم من أنها تُصوّرت أصلاً بوصفها مجالات محايدة، فلم ينجح الاقتصاد ولا «الدولة المحايدة» (stato neutrale) في إزاحة السياسيّ كلياً عن المجتمع؛ ففي كلّ لحظة، كان كلّ مجال، وكلّ جانب من الحياة قد تسيّس من جديد:

ولكن ضمن سجال تطوّر كهذا، فإنّ المرء يخلق ميداناً جديداً للصراع تحديداً عبر إزاحة الميدان الرئيس. ففي الميدان الجديد، الذي يعدّ محايداً في البدء، تنبثق نقائض البشر والمصالح بشدة مستحدثة وتزداد حدة باستمرار. لقد قلب الأوروبيون دوماً من ميدان صراع نحو آخر محايد، وكان الميدان المحايد المنتصر حديثاً يستحيل فوراً إلى حلبة صراع أخرى، مما يضطر من جديد للبحث عن ميدان محايد جديد. كما كان التفكير العلمي عاجزاً أيضاً عن تحقيق السلم. حيث تطورت الحروب الدينية إلى حروب قومية (ظلت ذات طابع ثقافي لكنها مع ذلك محددة اقتصادياً) في القرن التاسع عشر، وأخيراً إلى حروب اقتصادية⁽¹⁾.

(1) Carl Schmitt, The Concept of the Political (Chicago: The University of Chicago Press, 2007), p. 90.

إنّ وضع العملية السّياسيّة في الديمقراطيّات البرلمانيّة الحديثة بائس للغاية؛ لأنّ تطورها الداخلي قد اختزل الخطاب السّياسيّ أجمعه في شكلية سطحية. فالآراء المختلفة لم تعد تُناقش، بل إنّ جماعات الضغط الاجتماعي، المالي، والاقتصادي باتت تحسب مصالحها، وعلى أساس تلك المصالح فهي تعقد المساومات والأحلاف. إنّ السّياسيّ اللّبراليّ الحديث يشبه وفقاً لشميت «مديراً» أو «مسلياً»، ليس هدفه أن يقنع خصمه بمشروع برنامجه السّياسيّ، بل أن يحصل على أكثرية سياسيّة أصلاً. فالديمقراطيّة، اللّبراليّة، الحرة، والمساواة ليست سوى ستارة دخان، أو مجرد كليشيهات صممت لأجل تغطية وإدامة الإفلاس الأخلاقي والسّياسي للأنظمة البرلمانيّة. فالديمقراطيّة اللّبراليّة عند شميت بارعة في تشويه المصطلحات السّياسيّة، عبر مجرد إعادة تسمية طموحاتها الإمبرياليّة وفتوحاتها الجغرافيّة بالفاظ ملطفة من قبيل «عقود»، «مستعمرات»، «محميات»، و «انتدابات». وهكذا تنشأ أشكال مختلفة من التبعيّة السّياسيّة تحكم بموجبها النظم الديمقراطيّة الحديثة سكاناً غير متجانسين، من دون أن تجعل منهم مواطنين عالميين. وهذا عند شميت لغزٌ بارزٌ في الديمقراطيّة الحديثة، ولاسيما حين تتفاخر الديمقراطيّات الحديثة دوماً بطابعها «المساواتي» و «العالمي». حيث يكتب شميت:

حتى إنّ دولة ديمقراطيّة، ولنقل الولايات المتحدّة الأمريكيّة مثلاً، هي أبعد ما تكون عن السماح للأجانب بالمشاركة في بنية سلطاتها أو ثروتها. وحتى الآن لم توجد أبداً أي ديمقراطيّة لم تعترف أبداً بفكرة «الغريب» وبذلك استطاعت تحقيق المساواة بين كلّ البشر⁽¹⁾.

ولهذا، كما يقول شميت، فإنّ الدول لن تقف أبداً على قدم المساواة ما دامت تُقيم تمييزاً بين مواطنيها ومواطني الدول الأخرى، وما دام الفاعل

(1) Carl Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy (Cambridge: MIT Press, 1986), p. 11.

السِّيَاسِيَّ يَمِيزُ بَيْنَ الصَّدِيقِ وَالْعَدُوِّ⁽¹⁾. إن انحطاط العقائد الراديكالية، ولا سيما الفاشية والبولشفية، التي تعقبها عملية «نزع العقيدة» عن المجتمعات الحديثة، لا يمكن أن تتدارك أزمة الديمقراطية البرلمانية؛ لأن هذه الأزمة كانت قائمة قبل ظهور الفاشية والبولشفية، ولعلها ستستمر حتى بعد زوالهما. وهذه الأزمة عند شमित حدثت جرّاء «تداعيات الديمقراطية الجماعية الحديثة، وتنبع في التحليل النهائي من تناقض الفردية الليبرالية المرهقة بعبء أخلاقي، مع الشعور الديمقراطي الذي تحكمه في الأساس مُثُلٌ مِياسِيَّة»⁽²⁾.

وبالضد من النفي الليبرالي المعاصر والماركسي أيضاً للسياسي، فإن شमित يقف ضد ترسيخ السِّيَاسِيَّ، وكذلك الاعتراف بالطابع الأبدي للصراع السِّيَاسِيَّ. ويقول شमित، مشيراً إلى هوبز: إن فكرة السِّيَاسِيَّ تتمثل بالتمييز بين الصديق والعدو (amicus vs. hostis). ولكنه في حين يحيل حالة الطبيعة إلى عالم الأفراد والدول، فإن شमित يوسع الفكرة نفسها عبر إضافة أهمية عالمية إليها. ففي حالة الطبيعة عند شमित، فالفاعلون هم: الأفراد، الدول، الإمبراطوريات، الأمم، الطبقات، والأعراق. وعملية نزاع السياسة، التي يقدم عليها الماركسيون والليبراليون معاً من أجل خلق عالم تعدّد الحرب فيه أمراً مستحيلاً، هي وهمٌ خطرٌ يتعارض ويتضادّ مع التطور التاريخي الإنساني. فالتاريخ الإنساني برمته يظلّ في الأساس تاريخاً للصراع الأبديّ بين الأصدقاء والأعداء - أو محيطاً من الحروب تتخلله بعض من جزر السلام:

يتحول كلّ خلاف ديني أو أخلاقي أو اقتصادي أو إثني أو ما شابه إلى خلاف سياسي، في اللحظة التي يقوى فيها على استقطاب الناس وفقاً لمعيار العدو-الصديق. إن السِّيَاسِيَّ لا يكمن في القتال نفسه، الذي تنظمه قوانين عسكرية، وسيكولوجية، وتقانية خاصة، بل (كما أسلفنا) في السلوك الذي

(1) Ibid., p. 12.

(2) Ibid., p. 17.

يتعين بهذه الإمكانية الواقعية، والمعرفة الواضحة بالحالة الخاصة والمتحددة في ضوء هذه الإمكانية، وفي مهمة التمييز السليم بين العدو والصديق⁽¹⁾.

يتساءل شميت من ثم: لو أخذنا هذا بالنظر، كيف يمكن إذن تحقيق السلام الأبديّ، ولو أمكن حقاً، فهل يكون مجتمع مسالم ولاسياسي كهذا مساهماً بحق في تحسن أوضاع البشرية؟

يقدم شميت هذه الإجابة على السؤال أعلاه: إن الإرادة الهادفة إلى التمايز السياسي هي الخصيصة الرئيسة لكل كائن بشري. ولو توّصل يوماً إلى قرار إجماعي بمزج الأصدقاء والأعداء معاً في كيان لاسياسي واحد، وعلى فرض أن الفروق بين الأصدقاء والأعداء قد ألغيت للأبد، فما الذي سيحدث لمن يرفضون الانضمام إلى كيان غير ميسر كهذا؟ هل سيسمح لهم بالوجود، بالاختلاف، أو بالتنديد بكيان عالمي كهذا؟ يجيب شميت: كلا، بل سيتوصل إلى قرار شن الحرب الشاملة ضد أولئك الأفراد المتقاعسين أو «مشعلي الحروب» الذين يرفضون الانضمام إلى هذه الجماعة غير المسييسة، ولكن الحرب هذه المرة ستكون مستغرقة وذات أبعاد مهولة، وستشن بالطبع باسم المبادئ الخالدة للعدل والسلام.

وهكذا فإنّ الحرب ضد الحرب ستجري بوصفها الحرب النهائية المطلقة لنوع البشر. وستكون هذه الحرب «الضرورية» محتدمة ولاإنسانية خصوصاً؛ لأن العدو لم يعد ينظر إليه بوصفه شخصاً يملك حساً بالعدالة، بل «وحشاً لاإنسانياً» لا يحتاج كي يطرد فقط، بل وأن يباد كلياً. «وهكذا»، يكتب شميت: «فإنّ الخصم لن يسمى عدواً بل مقلقاً للسلام، وبذلك فسيصنف بوصفه خارجاً على الإنسانية... ولتطبيق ذرائع كهذه، فقد خلقت مفردات جديدة سلمية في جوهرها. حيث تعامل الحروب بإدانة، أما الإعدامات، العقوبات، الحملات التأديبية، حملات التسكين، حماية المعاهدات، الشرطة الدولية، وإجراءات حفظ السلام فستظل قائمة»⁽²⁾.

(1) The Concept of the Political, p. 37.

(2) Ibid., p. 79.

يلمح شमित بالعبارة السابقة إلى المنظرين الماركسيين والليبراليين معاً، وإلى «مناضلي السلام» الذين يشنون حروبهم «الأخيرة» إما باسم «المصير الواضح manifest destiny» أو البيان الشيوعي لماركس. وعلى كل حال، فإن الجهود العازمة على محور السّياسي بفضل تلك الحروب الأخيرة لن يكتب لها النجاح؛ لأن النتيجة النهائية تتمثل دوماً بتفاقم الصراع، مما يؤدي لتزايد الوحشية والعنف العالميّ الجارف.

ولذا فإن شमित يتقبل السياسة بوصفه مصيراً، حيث إن فكرة السّياسي هي الأقدر على إمداد صانع القرار بهامش من المناورة، ومعاونته على الابتعاد عن الحروب الشاملة. والسّياسي عند شमित ضرورة تبيح إمكانية العنف المقيد، الذي يقف ضد العنف العالميّ غير المسيس. ولو قرر الإنسان - وهو الكائن السّياسي بطبعه - أن يرفض السّياسي، فإنه بذلك يتخلى عن إنسانيته أيضاً. وعلى من يستخدمون الحروب لأجل إيقاف الحروب، يرد شमित قائلاً: «إنها لخديعة مفضوحة أن ندين الحرب بوصفها مجزرة، ثم نطالب الناس بشن الحرب، وبالقتل والقتال، لئلا تقوم أي حرب بعد اليوم»⁽¹⁾.

وحتى لو آل الأمر بكلّ البشر، بنحو افتراضي، لكي يحلوا كلّ اختلافاتهم ويقرروا العيش في مجتمع مثالي غير مسيس، فبأي معنى يعدّون أحراراً؟ سرعان ما سيتفكك مجتمع كهذا إلى عالم خالٍ من الحياة، منغمس في الاقتصاد، الجدل الأخلاقي، والترفيه. وستختزل حياة الفرد في وجود بيولوجي صرف، يخلو من الجدّة - وحين تتهدّد جدّة الحياة فإن السّياسي، وكذلك الوجود البشري نفسه، سيتهدّد أيضاً.

أما اليوم، يكمل شमित، فإنّ الحياذ المبالغ فيه للاقتصاد، التجارة، أو التقنية أمرٌ خادعٌ ومضرٌّ. فالإقتصاد، التجارة، والتقنية ستظل دوماً أدوات وأسلحة للسياسة، على الرغم من جهود الدول الليبرالية لمقاومة السياسة عبر تلك الوسائل غير السّياسية ظاهراً. ويتهم شमित المجتمع الليبراليّ بأنّه لا إنساني بطبعه وفاشل في إدراك معنى التاريخ، ومن ثمّ الغرض من حياة

(1) Ibid., p. 48.

الإنسان. إن أمة منخدة ترغب في أن تُنوم بسياسات السلام وتسد أبوابها أمام التاريخ، هي في الواقع على شفا الانتحار السياسي. فسرعان ما نجد أمة أخرى أشد تسييساً، مثل مفترس ضارٍ، لا يساورها تردد في التهامها. أو كما يعبر شमित: «إن لم يعد شعب ما يملك الطاقة أو الارادة اللازمة للحفاظ على نفسه في فضاء السياسة، فإن الآخرين لن يتلاشوا من العالم فحسب جرّاء ذلك. وحدها الشعوب الضعيفة تختفي»⁽¹⁾.

كما أن الافتراض القائل: إن المجتمع البعد-صناعي، بشبكته «فائقة التقنية» المتطورة، سيكون أقدر على ضمان السلام، على القدر نفسه من الضلالة، ويردّ شमित عليه بالقول إن «الاختراعات التقنية اليوم هي وسائل الهيمنة على الجموع على صعيد واسع. فالراديو ينتمي إلى احتكار البث؛ والفيلم إلى الرقيب. والقرار الذي يخص الحرية والعبودية لا يمكن في التقنية بحد ذاتها، التي يمكن أن تكون ثورية أو رجعية، تخدم الحرية أو القمع، والمركزية أو اللامركزية»⁽²⁾.

كان شमित من أوائل الذين حللوا فكرة الميثا سياسية، التي وصفها بأناقة ومع بعض الاستخفاف «بالرومانسية السياسية». ففي نظره، سواء أبنى المرء الرومانسية السياسية أم حطّ منها، فستظل محرّكاً لا مفرّ منه لخلق الإطار القانوني لكل مجتمع. وبالمثل، فيمكن للملك أن يصبح شخصية رومانية مؤهلة، مثلما يمكن أن يستحيل المتآمر الأناركي أو الخليفة في بغداد إلى مقصد للتبجيل الشعبي. فعبر الرومانسية السياسية، يمكن للأفكار والفضائل، التي قد يندد بها لاحقاً بوصفها جرائم ورذائل، أن تكتسب الشرعية الضرورية والمصادقية السياسية. ولكن في كلّ حقبة فإن الرومانسية السياسية تتجلى بنحو مختلف. يتحدث المرء اليوم عن العقلانية اليسارية، الأخوة المساواتية، والسلام على الأرض، كما يقدم المرء أيقونات ورموزاً ليبرالية ويسارية، ليمجد ويؤله فضائل «روح العصر» المهيمنة. ولكن هكذا

(1) Ibid., p. 53.

(2) Ibid., p. 92.

يرى شميت الرومانسيين السياسيين:

بدلاً من الأفكار والأنظمة الفلسفية، فإن ذاتيتهم تقودهم إلى شكل من إعادة الصياغة الشاعرية للتجارب، يمكن أن تندمج بخمول عضوي ما، أو حين تكون الموهبة الشاعرية غائبة، إلى الاتباع نصف الشاعري ونصف الفكري لنشاطات غريبة تصاحب الأحداث السياسية ذات خصائص بارقة، مثل: رفع الهتافات والآراء، التأكيدات والحجج المضادة، التلميحات والمقارنات الاصطناعية. كثيراً ما تجددهم مستشارين ومنفعلين، لكنهم يفتقرون دوماً إلى قرار شخصي، مسؤولية شخصية، أو خطر شخصي⁽¹⁾.

فالرومانسية السياسية، يكمل شميت، تشبه «الغفغات الشاعرية وتقلبات الأفكار التي تنبع من قرارات ومسؤوليات شخص آخر...» ولكن حين يضطرك الأمر للتصرف، وحيث تبدأ السلطة السياسية الحقّة، فإن «الرومانسية السياسية تتوقف»⁽²⁾.

يلاحظ شميت أيضاً أن كلّ روماني سياسي كثيراً ما يظهر صفات من الفردية الأناركية والوعي الذاتي (Selbstgefühl) الذي تصاحبه عادة شهوات ضخمة للمسيحانية الاجتماعية والإحسان الزائف. ويكتب شميت أن الروماني السياسي «سرعان ما تستبد به عواطف إثارية، وتعاطف وشفقة، إضافة إلى أوهام مترفعة»⁽³⁾، ولكنه في الحياة السياسية الحقّة عاجز عن التفكير فيما وراء ذاتيته العاطفية الخاصة—التي يتلاعب بها ما أن يظهر شكل جديد من الرومانسية السياسية كموضة.

عبر تبني أفكار شميت، فإن اليمين الجديد يقول: إن الرومانسيين الجدد اليوم، من ليبراليين، شيوعيين، وسائر الفرق السياسية، قد «توصلوا» إلى الاشتراكية، الليبرالية، أو المساواتية بفضل الشاعر أكثر من الإدراك،

(1) Carl Schmitt, Die politische Romantik (Munich and Leipzig: Duncker und Humblot Verlag, 1925), p. 224. (Also available as Political Romanticism [Cambridge: MIT Press, 1986]-Ed.)

(2) Loc. cit.

(3) Ibid., p. 226.

ونتيجة للرؤية الخارجية أكثر من التجربة الداخلية. ولكن على الرغم من طابعهم السياسيّ البريء، الذي يتجلى في حالة من اللانشاط السياسيّ الشديد، فإن الرومانسيين السياسيين قطاع اجتماعي لا غنى عنه في كل بنية أو عقيدة سياسية؛ لأنهم المؤلفون الأبرع والأشدّ حماسة للأسطورة السياسيّة والأيقونات السياسيّة. وكما يلاحظ شميت، فحيث تبدأ السياسة الحقيقية، فالسياسي هو من يصنع القرارات—أما «الرومانسية السياسيّة فتستغل بوصفها وسيلة نحو أفعال غير رومانية»⁽¹⁾.

لقد نصّ شميت في كثير من المواقف على أن تاريخ القرن العشرين يكتب بأيدي المنتصرين لا المهزومين. وفي أعقاب الحرب، وجرّاء صلته الوجيزة بالنازية، فقد جُرد من منصبه الأكاديمي، وحُظرت كتبه، وألقي لوقت قصير في السجن. وفيما بعد، وعلى الرغم من استمرار كثير من الفقهاء الألمان في الاستفادة من مؤلفاته القانونية، فإن شعبيته لم تعدّ أبداً لما كانت عليه قبل الحرب. وحتى علماء من طراز هانز مورغنتاو، ريموند آرون، وسائر مفكري «المدرسة الواقعية»، الذين تحمل أعمالهم سمات شميت بقوة، نادراً ما غامروا بالإشارة إلى كتاباته. وفي المرحلة اللاحقة من حياته، ومن عزله الاختيارية في بليتنبورغ، شاهد شميت بيأس جهود الليبراليين والشيوعيين لتحويل السياسة إلى أخلاق. ويبدو أن محاكمات نورمبورغ قد ساهمت في تأكيد شكوكه القائلة بأنّه من الآن فصاعداً فإن «السياسة الرفيعة» ستمارس تحت شعار الأخلاق، وأنه في عصور الحرب واسعة النطاق، فسيصبح تاريخ العدو وعاداته ولغته هدفاً حتمياً للتجريم السياسيّ:

سيصبح العداء مطلقاً جداً بحيث يتلاشى حتى أقدم تمييز مقدّس بين العدو والمجرم في نوبة من الرياء. وسيبدو الشك في حسّ المرء نفسه بالعدالة أشبه بالخيانة، وإبداء الاهتمام بحجج الخصم سينظر إليه بوصفه غدرًا، ومحاولة فتح نقاش ستعدّ مساومة للاتفاق مع العدو⁽²⁾.

(1) Ibid., p. 227.

(2) See in its entirety Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus, Erfahrungen der Zeit 1945/47* (Cologne: Greven Verlag, 1950), and especially p. 58.

ولكن شमित وجد نصيراً متحمساً وصديقاً جيداً في شخص العلامة الفرنسي جوليان فرويند، الذي يعدّ اليوم شخصية رائدة من «الحرس القديم» لليمين الجديد، ويشتهر بنحو واسع بوصفه خليفة شमित. وبالخصوص، فعلى الرغم من أن فرويند قاتل في صفوف المقاومة الفرنسية في أثناء الحرب، فقد كان يحذر قائلاً: إن على السياسة ألا تجرّم إن كانت البشرية راغبة في تجنب الدمار الساحق. وفي إحدى مقالاته عن شमित، يقول فرويند: إن «سلوك كارل شमित يبدو لي أشد نبلاً من سلوك مثقفين آخرين (مثل سارتر أو ميرلو بونتي) قاموا، ما أن زال عنهم الخطر، بتقديم محاضرة أخلاقية لنا بالنيابة عن حركة التحرر... واحتقاري للتنطع الأخلاقي عديم الأساس، وغير المخاطر عند المثقفين يعود إلى تلك الأيام»⁽¹⁾.

قبل الحرب، كان شमित أحد علماء السياسة والفقهاء الأشد احتراماً والأوسع قراءة في أوروبا، ومن ثمّ، لفترة من الزمن، فقد سقط في حالة أشبه بالخزي، ولكن بالنظر إلى جهود اليمين الجديد، ولا سيما جوليان فرويند، فلعلّ الاهتمام بشमित يمرّ بصحوة جديدة. وحقيقة أن بعض كتبه قد ترجمت مؤخراً إلى الإنجليزية قد تشير إلى انزياح جديد في الرومانسية السياسيّة⁽²⁾.

(1) Julien Freund, 'Die Lehre von Carl Schmitt und die Folgen', Elemente 1, 1986, pp. 21 - 23.

(2) منذ زمن كتابة هذه الأسطر، نُشرت كتبٌ عدّةٌ حول شमित بالإنجليزية، كما باتت معظم أعماله متوفرة بترجمة إنجليزية. - المحرر

الفصل الخامس

أوزوالد شينغلر والتاريخ بوصفه مصيراً

في تحليل الأسلاف الفكريين لليمين الجديد، كثيراً ما يصادف المرء اسم أوزوالد شينغلر (1880-1936)، المفكر الألماني الشهير الذي ترك أثراً ثقافياً معتبراً على المثقفين الأوربيين المحافظين قبل الحرب العالمية الثانية، وعلى الرغم من أن شعبيته خبت بعض الشيء بعد الحرب، فقد ظلّ شينغلر موضوعاً معتبراً للتحليل الأكاديمي. فتشاؤمه الثقافي، الذي قد يبدو مبالغاً فيه أحياناً، جعل اسمه يتردد على شفاة آلاف المفكرين حول العالم، وقد يجادل المرء بأن ظهور اليمين الجديد لا يشهد إلاّ بتجدد الاهتمام في نبوءاته القائمة. فرعب التقنية الحديثة، وصعود الشمولية في الاتحاد السوفيتي والنازية في ألمانيا، وهبوط قيمة الحياة البشرية، كلّها أمور قد تمنح بعض المصادقية لرؤى شينغلر الاستباقية حول الانهيار الوشيك لأوروبا - وهي ما فصلّه في كتابه الأهم انهيار الغرب.

لقد كتب شينغلر انهيار الغرب في أصداء النصر الألماني المرتقب في الحرب العالمية الأولى. ولكن حين انتهت الحرب بحلول كارثة في ألمانيا، فقد دعم ذلك شعوره الجارف بأن أوروبا متجهة إلى الانحطاط الوشيك.

ففي أثناء عصر شبنغلر، كان الإيمان بالتطور البشري التصاعدي وإمكانية تكامل الإنسان فطرياً ما يزالان موضوعين مشبعين بالحماسة الدينية، لكن ما تمخضت عنه الحرب كان موجة مفاجئة من التشكك. فسرعان ما باتت الآثار المذهلة للتقنية الحديثة ينظر إليها لا بوصفها سمة من سمات الرفاهية فحسب، بل وأداة مثالية لتدمير الإنسان أيضاً. ومن دون قصد منه، وحتى من دون أن يدرك ذلك، فعبر محاولته تفسير تاريخ أوروبا بأسرها، وفق شبنغلر في تصوير تاريخ حقبة وجيله المعذب. فقد كان من أوائل المؤلفين الذين حاولوا رسم نمط للنمو والتفكك الثقافي، وبفعل ذلك فقد كان يريد أن يمنح تحليله قيمة حتمية وعلمية ما، ونتيجة لجهوده فقد كتب (مورفولوجيا التاريخ) - كما يوصف عمله عادة - على الرغم من أنه ربما يستحق أن يسمى (بيولوجيا) التاريخ. ولفظ (البيولوجيا) يبدو بالفعل أنسب بالنظر إلى ميل شبنغلر لرؤية الثقافات بوصفها كيانات حية عضوية، تصاب بالأمراض والأوبئة، أو تبدي بعض علامات الصحة.

في البدء يرفض شبنغلر الفكرة المجردة عن (الإنسانية) أو (جنس البشر). فرويته الكلية للنوع البشري تلاحظ شعوباً مختلفة ومتعارضة، يمر كل منها بطور النمو أو الفناء. وهذه الفكرة عن جنس البشر، كما يقول شبنغلر: «هي إما تعبير زولوجي [من علم الحيوان] أو كلمة فارغة. ولكن فلنطرد سحر الشبح ولنكسر الدائرة السحرية، فعندئذ ستبرز فوراً ثروة مذهلة من الأشكال الواقعية - إنها (الحَي) بكل ما له من امتلاء هائل وعمق وحركة، وهو الذي كان حتى الآن مقنعاً بالكلمات الرنانة، وبمنهاج جاف كالغبار، وبتشكيلة من (المثل العليا) الشخصية»⁽¹⁾.

لم يكن شبنغلر غافلاً عن أن فكرة (تاريخ العالم) تستوعب تشكيلة مذهلة من الثقافات المتنوعة والقادرة، لكل منها شكله ودافعه وحياته وموته أيضاً.

(1) Oswald Spengler, The Decline of the West, vol. 1 (New York: Alfred A. Knopf, 1962), p. 17.

ولذا فهو يكتب أن «الحضارات، والشعوب، واللغات، والحقائق، والآلهة، والأصقاع، تزدهر وتهرم وتشيوخ، شأنها في ذلك شأن أشجار البلوط والصنوبر والعساليج والزهر والأوراق. ولكن لا يوجد (جنس بشري) يهرم ويشيوخ»⁽¹⁾، فكل الثقافات تنمو في (ضياعها الرفيع) (erhabene Zwecklosigkeit)، ولا يمكن للبشر أبداً أن يعكسوا هذه العملية.

في نظر شبنغلر، تمرّ كل ثقافة بأطوارٍ شتى أو (فصول) تاريخية مختلفة. الأول هو فترة الازدهار الثقافي المبكر، أو ربيع الثقافة. ثم تأتي فترة النضج، التي يسميها شبنغلر بالصيف أو الخريف، ثم تأتي الفترة المنجمدة في وضع التدمير الذاتي، أو نهاية الثقافة، وهي ما يسميها شبنغلر بالحضارة. وهذا الجريان الدوري للتاريخ بلاءٌ لا محيص عنه لكل الثقافات، على الرغم من أن التوقيت التاريخي قد يتفاوت على اختلاف الأمم، الأصقاع، أو الأحقاب. وفي مجال السياسة وفن الحكم، فإن الدورة التاريخية الراسخة تظل نفسها، حيث تمرّ العملية السياسية بفترة تبدأ بطور مبكر من النمو، وتؤول في النهاية للتدهور. ووفقاً لذلك، فإن السنوات الأخيرة من الحرب العالمية الأولى، حين كان شبنغلر ينهي عمله، شهدت نهاية الحكم الإقطاعي للنبلاء الملاك في ألمانيا، واندماجها في أشكال ناشئة من حكم الملاك plutocracy النيابي - الذي سرعان ما يتبعه (حكم الهمج mobocracy) ثم القيصرية.

كان شبنغلر على قناعة بأن مستقبل كل حضارة يمكن توقعه بشكل جيد، ما دامت البيانات التاريخية المضبوطة متوفرة. فمثلما يوجد أمد حياة محدد لبيولوجيا البشر، يختم في النهاية بالموت العضوي، فبنحو مماثل تمتلك كل ثقافة (بياناتها) المتقدمة في العمر دوماً، التي لا تدوم في العادة أكثر من ألف سنة - وهي المرحلة التي تفصل بين ربيع الثقافة ونقيضه التاريخي الحتمي: أي (الشتاء) أو الحضارة. واختيار ألف سنة بوصفها فترة تسبق تدهور الثقافة أمر يتوافق مع يقين شبنغلر بأنه بعد تلك الفترة، سيكون على

(1) Ibid., vol. 1, p. 21.

كل مجتمع مواجهة دماره الذاتي الوشيك. وبالمثل، فبعد سقوط روما، بدأ انبعاث الثقافة الأوروبية في القرن التاسع مع السلالة الكارولنجية. وبعد عملية مضنية من النمو وإثبات الذات والنضج، مضت في أثنائها ألف سنة، فإن حياة أوروبا في القرن العشرين تتجه إلى نهايتها التاريخية الحتمية. لكن شبنغلر لا يفسر لنا كيف تولد الثقافة، وما الذي يديم حياتها. فهذا أمر يظل في نظره سرّاً يعجز عنه الإدراك البشري.

كما ينظر شبنغلر وخلفاؤه المعاصرون ضمن اليمين الجديد إلى الأمر، فقد حولت الثقافة الأوروبية نفسها اليوم إلى حضارة بات يتهددها شكل متقدم من التدهور الاجتماعي والأخلاقي والسياسي. فبعد الثورة الصناعية، خرجت أوروبا من مرحلة الثقافة، وهي تعيش اليوم شتاء عمرها بأقصى شكل ممكن. لقد ظهرت أشكال جديدة من الحياة السياسية في أوروبا، تمتاز بأيدولوجيا الاقتصادية وحكم الملائ الأثرياء، وقد اختزلت كل قطاعات الحياة الاجتماعية في تبادل اقتصادي ضخم. وحيث لا يمكن لأي شخص أن يشعر بالرضا التام، والكل يتوقون للمزيد، فمن المفهوم أن جموع الناس ستبحث عن تغيير في مجتمعاتها القائمة، وسيترجم هذا الشبق نحو (التغيير) إلى تدهور مطرد في حس المسؤولية العامة، يتبعه الاقتلاع والفوضى الاجتماعية، التي ستقود في النهاية حتماً إلى الحكم القيصري أو إلى الشمولية. وأخيراً، فقبل أن تصل (النظم العضلية) إلى أوج سلطانها، فسوف تعاني الديمقراطية من مخاضات أخلاقية واجتماعية، فضائح سياسية، وفساد هائل في كل أصعدة المجتمع. وكما يقول شبنغلر: «تصبح الديمقراطية عبر المال ناحرة لذاتها، بعدما تمكن المال من تدمير الفكر»⁽¹⁾، وإضافة إلى ذلك، كما يلاحظ، سيسهل الانتقال من الديمقراطية إلى حكم الهمج حين يستبدل حكم القلة بحكم الكثرة:

ولكن الأشياء نفسها تتواتر، وتكرر بوصفها النتيجة الضرورية للليبرالية الأوروبية الأميركية - بوصفها النتيجة «لاستبداد الحرية ضد الطغيان»،

(1) Ibid., vol. 2, p. 464.

كما وصفها روبسبير. فالصمت العظيم حلّ الآن محلّ الخازوق وكومات الخطب. ودكتاتورية زعماء الحزب تسند ذاتها بدكتاتورية الصحافة، والمتنافسون يجذّون بوسائل المال كي يفصلوا القراء - لابل الشعوب قاطبة - عن الرأي المعادي لهم، وأن يدفعوا إلى ميادين تدريبهم العقلاني الخاص. وكل ما يتعلمه هؤلاء من هذا التدريب هو ما قدر على أنه من المتوجب أن يتعلموه - فهناك إرادة أعلى تجمع أهم أجزاء الصورة معاً، صورة عالمهم. وإن لم تعدّ هناك من حاجة، كما كانت بالنسبة إلى الأمراء الباروكيين، تستدعي فرض كفالة الخدمة العسكرية على الرعايا - فيكفي أن يسوط المرء نفوسهم بالمقالات والبرقيات والصور (نورثكلف!) (1)، وعندئذ سيصخبون ويضجون مطالبين بالسلاح، ويرغمون زعماءهم على اصطدامات أراد هؤلاء لهم أن يرغموهم عليها. (2)

لا يمكن العثور على دواء ملطف لهذه العملية الحتمية للتدهور الاجتماعي. فقد باتت أوروبا شائخة عاجزة عن القتال، وقد استنفذ مخزونها السياسي والثقافي. وبذلك فهي مضطرة إلى التنازل عن تفوقها الثقافي لأمم وأعراق أشد وحشية وبدائية، هي أقل عرضة للسلامية والتدم المازوخي. وهكذا فقد حسمت نهاية أوروبا، ومعها تبدأ ثقافة جديدة، أمة جديدة، ودورة تاريخية جديدة. لقد فقد الإنسان الأوروبي شعوره بالنسبية التاريخية، لكنه مع ذلك يظن بسذاجة أن حقائقه القاطعة) و (ثوابته الأبدية) ستظل صالحة وخالدة للأبد ولكل شعوب العالم. وإن كان الأوروبي الحديث يرغب في معرفة الطبيعة المؤقتة لموقعه التاريخي، كما يكمل شبنغلر، فعليه أن يبدأ أخيراً بالتفكير أبعد من (منظور الضفدع Froschperspektiv)، ويكون مواقف مختلفة تجاه قناعات ومبادئ سياسية مختلفة. فما علاقة باريسيفال أو

(1) كان ألفريد هارمزورث، فيكونت نورثكلف (1865-1922)، عملاقاً في عالم الصحافة والنشر البريطاني، ومالكاً لصحيفتي الديلي ميرور والديلي ميل، اللتين استطاع من خلالهما بسط نفوذ واسع على الرأي العام البريطاني منذ مطلع القرن وحتى نشوب الحرب العالمية الأولى. - المترجم

(2) Ibid., vol. 2, p. 463.

پرومیثیوس بالموطن الیابانی العادی، یتساءل شپنغلر؟ وما أهمية سوفو کلیس بالنسبة إلى الهندي؟ «وعند الإنسانین الحديثین من صینی وعربی، بما لهما من ترکیبین ذهنین مختلفین اختلافاً تاماً، لیس للفلسفة ابتداءً من یشکون إلى کانط سوى قيمة حبّ الاستطلاع»⁽¹⁾.

کان شپنغلر أول من لاحظ تعددية التوارخ وتوزیعها غیر المتکافی فی الزمان والمکان. وقد لاحظ معاصره هاینریش شولز، وهو شپنغلریّ أيضاً، فی تعلیقه على عمل شپنغلر أنه حین لا ینظر إلى التاریخ بوصفه ظاهرة موحدة، بل على أنه یتجلی فی أحداث متعددة المركز، فلا یمکن من ثم عدّه خطأ مستمراً، بل یمب أن یفکک إلى أحداث دورية قائمة بذاتها ومستقلة بوضوح، یتحدد عددها بعدد المراكز التي تتکثل حولها الحیاة فی أنماط أولية خلقة⁽²⁾، وبناء على ملاحظات شپنغلر، فإن الیمین الجدید یقول أيضاً بأنه حان الآن دور أورپا کی تعيش فی بؤرة التدهور الأخلاقی والاجتماعی والسیاسی. ومن ثمّ فسیکون من الخاطی أن نتصور، كما یفعل کثیر من المؤلفین اللبرالیین والاشتراکیین، أن (الغرب) أو أورپا ستستمر فی کونها نقطة مقارنة لدى الأمم غیر الأورپية:

إن التاریخ لیس محض تطور غیر متقطع، وفی نتیجته النهائية غیر متوقع، لحیاة الإنسان الأورپی؛ بل إنه سجل مسيرة لکثیر من الثقافات التي لا تشترک فی شیء سوى الاسم - لأن لكل منها مصیره وحیاته وممانه الخاص⁽³⁾.

ولکن شپنغلر یتساءل: کیف لنا أن نمیز بین الثقافة ونقیضها، أي الحضارة؟ ویجیب قائلاً: إن الحضارة هی إنتروبیا الثقافة؛ فهي مسار الحیاة

(1) Ibid., vol. 1, p. 23.

(2) لقراءة المناقشة الكاملة راجع مراجعة کتاب شپنغلر:

Heinrich Scholz, Zum 'Untergang des Abendlandes' (Berlin: Verlag von Reuther und Reichard, 1920), p. 10.

(3) Ibid., p. 11.

الذي تستنفد عبره كلّ الطاقة المنتجة؛ وهي الثقافة حين تعتاش على ماضيها. يمكن للمرء أن يصف الحضارة بأنها ابنة شرعية وعقيمة للثقافة. فالحضارة هي نتاج الفكر، ذلك الفكر المعقلن كلياً (durch-rationalisierter). الحضارة تعني الاقتلاع، وهذا الاقتلاع يتخذ شكله النهائي في المدينة الكبرى megalopolis. قوة الشعب ضد النزعة الكتلية، والإبداع ضد الانحطاط، والبراعة ضد العقلانية - هذه بعض الأمارات الواضحة التي تفرق بين الثقافة والحضارة:

الثقافة والحضارة - الجسد الحيّ لروح ما وموميأؤه. وبالنسبة إلى الوجود الغربيّ فقد تقع النقطة الفاصلة قرب عام 1800 - فعلى جهة منه نجد حياة الأرياف بكل ملئها وثقتها بذاتها، التي يشكلها التطور من الداخل، وهو تطور متصل لا ينقطع من الطفولية القوطية إلى غوته ونايليون؛ وعلى جهة أخرى نشهد الحياة الخريفية الاصطناعية عديمة الجذور في مدننا الكبار، في ظل أشكال صاغها العقل. الثقافة والحضارة - الكائن الحي المولود من أرضنا الأم، والآلية التي تنتج عن نسيج متصلب⁽¹⁾.

لكن بناء شبنغلر للتاريخ يفصح أيضاً عن بعض التناقضات؛ فعلى الرغم من تأكيداتهِ على أن القرن التاسع عشر كان عصر تدهور اجتماعي متقدم، فقد خلقت عبره في كلّ مجالات الحياة أعمال عظيمة كان شبنغلر نفسه سيصفها بأنها تذكّر بالإنجازات الكلاسيكية. وفي نظر شولز، فإن تأكيدات شبنغلر عن فقدان بلا رجعة للثقافة اليونانية القديمة لا تبدو مقنعة في ضوء الاهتمام المستمر بالروح اليونا-رومانية، وبغض النظر عن كون المدينة polis اهلينية باتت شيئاً من الماضي. ويقول شولز بأنه على الرغم من الفجوة التاريخية، فإن مفكرين مثل سقراط وأفلاطون يظلون جزءاً من الإرث الثقافي القديم، تماماً كما كانوا في فصل صيف الثقافة الغربية، ولا سيما في القرن السابع عشر.

(1) The Decline of the West, vol. 1, p. 353.

لعلّ الغموض الأكبر الذي يكتنف تفسير شبنغلر للتاريخ يكمن في تشاؤمه الصارم، ولا سيما حين يناقش التدهور المحتوم للثقافة الأوروبية. ففي مقاله المعروف «التشاؤم»، الذي كتبه بوصفه تفصيلاً لنقاده، يقول شبنغلر: إن على الإنسان أن يذعن لمصيره التاريخي. كما يضيف «إن الأمر الأوّل الذي يواجه الإنسان بوصفه مصيره هو مكان وزمان ولادته. وهذه حقيقة لا مفر منها؛ لا قدر من التفكير يمكن أن يستوعب أصلها أو يتجنبها. لكنها الحقيقة الأشدّ قطعية على الإطلاق. فكلّ إنسان يولد في شعب ما، دين ما، طبقة ما، عصر ما، وثقافة ما»⁽¹⁾.

إن المرء مقيّد جداً ببيئته التاريخية، يكتب شبنغلر، إلى حدّ أن كلّ محاولاته لتغيير مصيره ميؤوس منها. وعلى العكس من كلّ تلك النظريات الوردية، وكلّ التفلسف الليبرالي والاشتراكيّ عن «المستقبل المجيد»، وواجبات الإنسان وجوهر الأخلاق - فإن تخمين المستقبل هراء محض. ولا يرى شبنغلر أيّ سبيل آخر للخلاص سوى عدّ نفسه متشائماً أصولياً وصارماً فيما يخصّ (أهداف الإنسان):

كما أرى الأمر، فالإنسانية كيان زولوجي. لا أرى أي طريق أو هدف للإنسانية، إلا في عقول مروجي التقدم الغربيين كما يبدو. ففي هذه الكتلة البشرية المجردة، لا يمكنني أن أميز (روحاً) أو ما شابه، ولا أن أتحدث عن وحدة في الجهود، الشعور، أو الفهم⁽²⁾.

ولكن من بعد تبنيه لفكرة الاحتمية التاريخية، فإن شبنغلر يشوش عقل قارئه بتنبؤيه فاستي صرف: «كلا، لست متشائماً. التشاؤم يعني عدم رؤية أي مهام أخرى. أما أنا فأرى مهاماً كثيرة لم تنجز أخشى أنا لا نملك الوقت أو الرجال الكافين للتصدي لها»⁽³⁾، هذه الكلمات لا تبدو منسجمة مع أنماط

(1) Oswald Spengler, 'Pessimism?', in Selected Essays (Chicago: Regnery, 1967), p. 143.

(2) Ibid., p. 147.

(3) Ibid., p. 148.

التشاؤم التاريخي التي فصلها من قبل بحماسة شديدة، ولا سيما في أعماله المتأخرة بشكل أكبر: حيث ينادي باستخدام القوة وصلابة المحارب من أجل الحيلولة من دون انهيار أوروبا؛ ولذا فقد يسهل على المرء استنتاج أن شبنغلر يمجّد ببراءة مبدأ التشاؤم التاريخي، أو «التشاؤم الهادف Zweckpessimismus»، ما دام ينسجم مع خطة التدهور الحتمي للمجتمع الأوروبي؛ لكنه ما أن يدرك أن هناك ثغرات ثقافية وسياسية متاحة لغرض التجدد الأخلاقي والاجتماعي الأوروبي، فإنه يسارع مجدداً إلى امتداح سياسة القوة⁽¹⁾.

كثيراً ما توجد صفات مماثلة لدى كثير من الرومانسيين والمفكرين الاجتماعيين الألمان، وأبرزهم نيتشه وتريتشكه، وإلى حد كبير لدى مؤلفي اليمين الجديد أنفسهم. قد يتساءل المرء بعد كلّ ذلك: لماذا ينبغي لأي أحد أن يقلق على مصير أوروبا إن كان هذا المصير محتوماً سلفاً، وإن كان النرد قد رُمي فعلاً، وبدت كلّ الجهود السياسيّة والثقافية مثاراً لليأس؟ وإضافة لذلك، ففي محاولة لجبر ما لا ينجبر، وعبر المناداة بالعقلية الفاوستية وإرادة القوة، يبدو أن شبنغلر يحاكي تفاؤل الاشتراكيين، بدلاً من أولئك الذين أذعنوا لوقوع الكارثة الاجتماعية الوشيكة، وهذا الغموض كثيراً ما يهيمن على أعمال مؤلفي اليمين الجديد الذين، على الرغم من إيمانهم بتصور دوري للتاريخ، فإنهم - ومعهم شبنغلر، يأسفون لأن على كلّ دورة تاريخية أن تقطع مسارها المقدر، وتتخلّى من ثم عن قوّتها لدورة أخرى. باختصار، يمكن للمرء من جهة أن يلاحظ التشاؤم الثقافيّ Kulturpessimismus والاستسلام للتدهور المحتوم لأوروبا، ومن جهة أخرى أن يشهد تمجيد إرادة القوة الفاوستية.

هذه الأفكار تشكل الجزء الجوهرية من تصور اليمين الجديد للتاريخ،

(1) وذلك بأبرز نحو في مقالة 'Is World Peace Possible?', Selected Essays, p. 205. «السلام رغبة، أما الحرية فواقع؛ والتاريخ لم يُصنَّ أبداً للرغبات والمثل البشرية. فالحياة صراع يتضمن النباتات والحيوانات والبشر. وهي صراع بين الأفراد، الطبقات الاجتماعية، الشعوب، والأمم، ويمكن أن يتخذ شكل التنافس الاقتصادي، الاجتماعي، السياسي، وكذلك العسكري».

ولكن مهما بدا المجتمع الحديث حالكاً ومتهالكاً، ومهما تكن نتيجة الصراع، ومهما تبد أوروبا مهددة، فإن اليمين الجديد ما يزال مُصرّاً على أن الموت من أجل أوروبا كمحارب نبيل ما يزال أمراً مستحقاً. وعندما يقتبس دو بنوا من ألكسندر زينوفايف في مقدمة أحد كتبه قوله: «إن المتفائل التاريخي لا يعول على أي شيء أو أي شخص»، فإنه يقصد أساساً أن المرء أن يقدم حياته من أجل أوروبا، حتى وإن بدت المعركة خاسرة سلفاً.

الفصل السادس

فيلفريدو پاريتو والذاء السّياسيّ

قلّمّا ترك مفكرون تأثيراً ملازماً وشاملاً في اليمين الجديد الأوروبي كما فعل عالم الاقتصاد والاجتماع السّياسيّ الفرنسيّ-الإيطاليّ-السّويسريّ فيلفريدو پاريتو (1848-1923). ففي بداية القرن العشرين، كان پاريتو مفكراً سياسياً مؤثراً ومعتبراً، على الرغم من أن شعبيته قد انحدرت بسرعة في أعقاب الحرب العالمية الثانية. ولا شك أن التجربة الفاشيّة في أوروبا، التي أفرطت في استغلال إرث پاريتو الفكري، قد ساهمت في سقوطه اللاحق إلى حضيض الامتهان.

لا يتوافق علم الاجتماع السّياسيّ عند پاريتو مع الرؤية الليبراليّة أو الاشتراكيّة الحديثة للعالم، فهي رؤية كان پاريتو أحد أشد نقادها. ففي طيّات أعماله، مَحّص پاريتو بدقة تلك الطاقة والقوة الدافعة التي تكمن خلف الأفكار والعقائد السّياسيّة. وقد توصل من ثم إلى استنتاج أن الأفكار والعقائد كثيراً ما تشيع خصائص باثولوجية بغض النظر عن فائدتها وصلاحيّتها الظاهرية، وقد وصل بعض تلامذة پاريتو المعاصرين، مثل غيوم فاي، حد عقد مقارنة لصيقة بين پاريتو وفرويد، ملاحظين أنه في حين حاول فرويد الكشف عن السلوك الباثولوجي لدى الأفراد العاديين في الظاهر،

فقد حاول پاريتو الكشف عن الشذوذات الاجتماعية السياسية التي تكمن متكررة في الأيديولوجيات والعقائد السياسية الأشد احتراماً⁽¹⁾.

في العموم، كما يقول پاريتو، فكل حكومة تحاول الحفاظ على مؤسساتها السياسية وانسجامها الداخلي عبر التبرير البعدي *a posteriori* لسلوكها السياسي؛ وهو سلوك يتضارب بحدّة مع أهدافها السياسية القبلية *a priori*. وهذا يعني عملياً أن الحكومات تميل إلى (تطهير) سلوكها غير اللائق، بل والإجرامي أحياناً، ببساطة عبر توظيف شعارات نافعة لها مثل (الديمقراطية)، (الضرورة الديمقراطية)، و (الكفاح لأجل السلام). ولكن سيكون من الخاطيء أن نعدّ تصرفاً غير لائق كهذا نتيجة حصرية للتأمر الحكومي بين بعض السياسيين الفاسدين الذين يتعمدون تضليل الجموع. فالأغلبية من السياسيين، وكذلك عامة الناس، يميلون لرؤية أي ظاهرة اجتماعية كما لو كانت معكوسة في مرآة محدبة. وبذلك فإنهم لا يخمنون قيمة الظاهرة أو موضوعيتها إلا بعد أن يشوهوا واقعها الموضوعي أولاً.

وهكذا فإن أي ظاهرة اجتماعية بعينها، ولتكن أحداث شغب، انقلاباً، أو هجوماً إرهابياً، كثيراً ما تدرك عبر موشور قناعات المرء، مما يقود عادة إلى آراء تعتمد على القوة أو الضعف النسبي لتلك القناعات. ومن الخطأ الجسيم للغاية، في نظر پاريتو، أن نفترض أن زعيم نظام قمعي ما كاذب أو فاسد دوماً؛ لأن رعاياه (أو ناخبيه) يشعرون بأنهم مخدوعون أو مضطهدون فحسب. بل الأرجح أن زعيماً كهذا يقع ضحية لأوهام ذاتية، يعدّها بكل صدق (علمية) وحقيقية، ويتمنى أن يشاركها مع رعيته (أو ناخبيه). ولإيضاح قوة إيهام الذات، يشير پاريتو إلى مثال المثقفين الاشتراكيين ملاحظاً أن «كثيراً من الناس ليسوا اشتراكيين؛ لأن حجج الاشتراكية قد أقنعتهم. بل على العكس، فإنهم يسلّمون بتلك الحجج لأنهم اشتراكيون [بالفعل]»⁽²⁾.

(1) Guillaume Faye, 'Pareto "doxanalyste"', Nouvelle École, no. 36, Summer 1981, pp. 73- 80.

(2) Vilfredo Pareto, Les systèmes socialistes (Paris: Marcel Giard, 1926), vol. 1, p. 12.

في مقالة حول تحليل العقائد doxanalysis عند پاريتو⁽¹⁾، يلاحظ غيوم فاي أن الأمر الشائن في نظر الليبراليين والاشتراكيين هو ميل پاريتو لمقارنة الأيديولوجيات الحديثة بضروب العُصاب neuroses، وبتجليات كامنة للصور الزائفة والعواطف الباطلة - ولا سيما حين تقدم هذه الأيديولوجيات (مثل: الاشتراكية، الليبرالية، والمسيحية) جوانب عقلانية و (علمية). وفق نظرية فرويد، تُفصَح العقْد عن نفسها بصيغة أفكار وسواسية، عصاب، وهوس اضطهاد. ووفق نظرية پاريتو، تُفصَح (العقد الأيديولوجية) عن نفسها في مشتقات أيديولوجية غامضة تستوحي (الضرورة التاريخية)، الحقائق (البينة)، أو الحتمية الاقتصادية والتاريخية⁽²⁾.

عند پاريتو، ما من نظام عقائدي أو أيديولوجي يملك حصانة تامة من التأثير المرّضي، على الرغم من أنه بمرور الزمن لابد أن يمرّ بعملية نزع الأسطورة demythologization. وستكون النتيجة النهائية هي تهافت المعتقد أو الأيديولوجيا، وكذلك تهافت النخبة التي وضعت هذه المعتقدات أو الأيديولوجيات موضع التطبيق.

كثير من المحافظين الأوروبيين قبل الحرب، كان پاريتو مزدرياً للخرافة الليبرالية والاشتراكية القائلة: إن النمو الاقتصادي الثابت هو ما يخلق السلم والرفاهة الاجتماعي. ففي نظره، كما عند أوزوالد شبنغلر وكارل شميت، مهما يبدو معتقد أو أيديولوجيا ما راقياً، فمن المؤكد أنه في النهاية سيتدهور. وليس من المفاجئ أن محاولات پاريتو للتنبؤ بوهم التقدم البشري، وكذلك (للكشف) عن حقيقة الاشتراكية والليبرالية أيضاً، قد دفعت كثيراً من المنظرين المعاصرين للتباعد عن أفكاره.

يقول پاريتو إن النظريات السياسية نادراً ما تكون جذابة على أساس طابعها التجريبي أو العلمي المفترض - على الرغم من أنها كلها تدّعي

(1) تحليل العقائد doxanalysis، المشتق من الكلمة اليونانية doxa (رأي)، هو التقنية التي تفصل المكونات العاطفية عن الأجزاء العقلانية في نظام عقائدي ما.

(2) Guillaume Faye, ibid.

بالطبع أنها علمية وتجريبية - ولكن في الأساس لأنها تفترض قوة عاطفية هائلة على الجموع. ففي الأيام الأخيرة للإمبراطورية الرومانية مثلاً، استطاع دين مغمور من الجليل أن يحشد في وقت قصير جموعاً من المغفلين المستعدين لمواجهة الموت والتعذيب ولتعذيب الآخرين ما أن استولى دينهم على زمام الأمور. أما في (عصر العقل)، فإنّ (الدين) المهيمن على المتعلمين كان العقلانية والإيمان بالتقدم البشري غير المحدود. ومن ثمّ جاءت الأيديولوجيات (البينة) للبرليّة والماركسية (العلمية) والإيمان بالمساواة البشرية.

وبحسب پاريتو، فاعتماداً على كلّ حقبة تاريخية، تميل العقد النفسية لولادة مشتقات أيديولوجية مختلفة - على الرغم من أن جوهرها اللاعقلاني لن يمسّه أي تغيير. فحيث إن الناس سيظلّون بحاجة إلى تجاوز الواقع والهروب المتكرر منه إلى عالم الوهم والخيال، فمن الطبيعي أن يلجأوا إلى رموز دينية وأيديولوجية، مهما بدت لهم تلك الرموز شاذة فيما بعد. وفي تحليله لهذه الظاهرة، يستعين پاريتو بمثال (المؤمنين الصادقين) الماركسيين، ويلاحظ «أن هذا هو الإطار العقلي الحالي لدى بعض الماركسيين المتعلمين والأذكىاء حول نظرية القيمة. وهم مخطئون من وجهة نظر منطقية، أما من وجهة نظر عملية ونفعية تجاه قضيتهم، فهم محقون على الأرجح»⁽¹⁾، وللأسف، يكمل پاريتو، فإن هؤلاء المؤمنين الصادقين الذين يهتفون بالتغيير لا يعرفون سوى ما يدمرونه وكيف يدمرونه، لكنهم ملئ بالأوهام عمّا يجب أن يحل محله، «وإن استطاعوا تخيل ذلك، فسيصيب عدداً كبيراً منهم الرعب والذهول»⁽²⁾.

إن المكونات الباثولوجية للأيديولوجيا قاهرة جداً لدرجة أنها يمكن أن تطمس العقل والشعور بالواقع تماماً، كما أنها لا يرجح أن تختفي حتى حين تتخذ (غطاء) آخر بهيأة أسطورة أشد احتراماً أو أيديولوجيا (بينة). وفي نظر پاريتو، فهذه عملية تاريخية مقلقة لا نملك لها أي نهاية منظورة:

(1) Vilfredo Pareto, op. cit., vol. 1, p. 310.

(2) Ibid., vol. 1, p. 317.

في الأساس، فإن الفسيولوجيا وكذلك الباثولوجيا الاجتماعية لا يزالان في طفولتهما. ولو شئنا أن نقارنهما بفسيولوجيا الإنسان وباثولوجياته، فليس علينا أن نعود إلى أبقرات فقط بل إلى أبعد منه بكثير. أما الحكومات فتصرف مثل طبيب جاهل، يلتقط أدوية عشوائية في صيدلية ثم يقدمها للمريض⁽¹⁾.

إذن ما الذي يتبقى من التقدم الليبرالي والاشتراكي المزعوم، يتساءل پاريتو؟ لا شيء تقريباً؛ نظراً لأن التاريخ سيظل دورة أبدية كونية دائمة، بغالبها ومغلوبيها، وأبطالها وجلادها الذين يتبادلون الأدوار، إذ يثنون ويشتكون حين يكونون في موقع ضعف، ويظلمون الأضعف منهم حين يكونون في موقع قوة. فعند پاريتو، لا يفهم الناس غير لغة الخوف، ويضيف بتهكمه المعتاد: «هناك بعض الناس الذين يتخيلون أن بوسعهم تجريد العدو من سلاحه عبر الإطراء المتلطف، لكنهم مخطئون. فالعالم كان وما يزال ملكاً للأقوى، وسيظل كذلك لأعوام لا تحصى. فالرجال لا يحترمون إلا من يفرض احترامه عليهم. وكل من يصبح حملاً سيجد الذئب الذي يأكله»⁽²⁾.

في نظر پاريتو، فإن الأمم والإمبراطوريات والدول لا تموت جرّاء الفتوحات الخارجية بل بالانتحار حصرًا. فحين تصبح أي أمة، حزب، طبقة أو عرق شديدة التفكك أو الفساد - وهو ما يبدو أنه بلاء يحلّ بكلّ جماعة - فإن أمة، حزباً، طبقة أو عرقاً آخر أقوى سيظهر إلى السطح ويكسب الجموع، بغض النظر عن منفعة أو صلاحية اللاهوت أو الأيديولوجيا السياسية الجديدة:

إن السمة التي تصاحب معظم الوقت تداعي أرستقراطية ما هي انتشار المشاعر الإنسانية و (البكائيات) المرهفة التي تجعلها عاجزة عن الدفاع عن مواقفها. ينبغي علينا ألا نخلط بين العنف والقوة، فالعنف عادة ما يرافق الضعف. يمكننا أن نشاهد أفراداً وطبقات، ما أن تفقد القوة اللازمة لبقائها

(1) Ibid., vol. 1, p. 320.

(2) Vilfredo Pareto, 'Danger of Socialism', in Placido Bucolo (ed.), The Other Pareto (New York: St. Martin's Press, 1980), p. 125.

في السلطة، فإنها تصبح أشد وأشد بشاعة عبر اللجوء إلى العنف الأعمى. أما الرجل القوي فلا يضرب إلا حين يكون الأمر ضرورياً - وعندئذ لن يوقفه شيء. كان تراجان قوياً وليس بعنيف؛ أما كاليغولا فكان عنيفاً وليس بالقوي⁽¹⁾.

سيلتجئ الضعفاء والمسحوقون دوماً إلى حسّ العدالة لدى من يحكمونهم، ولكن ما أن يمسكوا هم بزمام السلطة حتى يبلغوا ما بلغه حكامهم السابقون من الاضطهاد. كما أنه لو أبدت أمة ما بعض الأمارات على إفراط في الإنسانية، الإحسان، أو المساواة، فإنه عرض يقيني لإصابتها بداء قاتل، وسرعان ما سيظهر فاعل سياسي آخر يملك ما يكفي من الرجولة والقوة لإقناع الجموع بأن الحياة ممكنة بالقدر نفسه في ظل صنف آخر من (العدالة):

أعرف أن أحدهم سيردّ عليّ بأن المسيحيين أيضاً نادوا بالحرية حين كانوا مضطهدين، لكنهم ما أن وصلوا إلى السلطة فقد أذاقوا الوثنيين طعم الاضطهاد، واليوم ينادي الاشتراكيون المخلصون بالحرية؛ لأنهم يتعرضون للاضطهاد، ولكنهم لو وصلوا إلى السلطة غداً، فهل سيذيقوننا إياه...؟ يكمن الأمل في صندوق باندورا وحده، ولا نملك غير التسرية عن أنفسنا بالفرضيات؛ لأن الواقع كالح جد⁽²⁾.

ترى أي أسلحة تملك الديمقراطية الليبرالية - وهي المخدوعة بأحلام العدل والمساواة والحرية - في متناولها ضد الجموع (المسحوقة) حول العالم؟ يلاحظ اليمين الجديد أن الشعور بالذنب عند الأوروبيين تجاه الأفارقة والآسيويين وسائر الشعوب المسحوقة قد أصاب صنّاع القرار الأوروبيين بالشلل، تاركاً إياهم وأوروبا بلا دفاع في وجه فاتحي الغد. ذلك أنه لو كان الأفارقة أو الآسيويون في المستوى التقني نفسه الذي وصل إليه الأوروبيون، فأي مصير كانوا سيدخرونه لهم؟ هذا أمر يرغب پاريتو بحق في التفكير فيه:

(1) Vilfredo Pareto, Les systèmes, vol. 1, pp. 37 - 38.

(2) Vilfredo Pareto, 'Danger of Socialism', p. 127.

كل الشعوب التي يربعها منظر الدم إلى حدّ عدم معرفة كيف تدافع عن نفسها، ستصبح عاجلاً أم آجلاً فريسة لشعب محارب ما. ربما لا يوجد قدم مربع من الأرض لم يفتح بالسيف، أو لم يدافع أهله وسكانه عن أنفسهم بالقوة. ولو كان الزنج أقوى من الأوروبيين، لكان الزنج هم من يقسم أوروبا اليوم وليس الأوروبيون هم من يقسم أفريقيا. إن الحق المزعوم الذي نسبته الناس لأنفسهم بفضل لقب (المتحضرين) في غزو شعوب أخرى اعتادوا عدّها (غير متحضرة) أمر هزلي للغاية. فهذا الحق لا يعني شيئاً سوى القوة. فما دام الأوروبيون أقوى من الصينيين فسيفرضون عليهم آراءهم، ولكن لو بات الصينيون أقوى من الأوروبيين فستنقلب الأدوار...⁽¹⁾.

للقوة الدور الأبرز دوماً، ومن يفترضون أن دعواتهم المخلصة للعدالة والأخوة ستلقى أذاناً صاغية لدى من كانوا مستعبدين من قبل فهم مخطئون بشدة. فالمتصرون الجدد عموماً يعلمون حكاهم السابقين أن علامات الضعف تؤدي دوماً إلى عقوبات متزايدة طردياً، فالاقتدار للعزم في ساعة الحسم، والتسليم الطوعي أمام السباحة المرتقبة للفاتحين الجدد، هما من سمات الأفراد المنحطين، وكما يكتب پاريتو، فمن الأفضل للمجتمع أن يخفي أمثالهم بأسرع ما يمكن⁽²⁾، ولكن لو أطيح بالنخبة القديمة، وجاءت نخبة جديدة (إنسانية) إلى السلطة، فإن الأفكار الغالية عن العدالة والمساواة ستبدو مجدداً بعيدة المنال وغير متاحة كما كانت فيما مضى. ومن الممكن - كما يقول پاريتو - أن تكون النخبة الجديدة أسوأ وأشد قمعاً من تلك السابقة، ولا سيما حين لا يتردد (مُحسِّنو العالم Weltverbesserer) الجدد - كما يسميهم شينغلر - في الاستعانة بأشد الألاعيب اللفظية ضحالة من أجل تبرير اضطهاداتهم.

يلاحظ اليمين الجديد أنه على الرغم من نقائصه وعيوبه وصمته تجاه مسألة أنظمة القيم، فإن پاريتو يتحدى بقوة كل مسلّمات الإنسانية المساواتية

(1) Vilfredo Pareto, Les systèmes, pp. 38 - 39.

(2) Ibid., especially on p. 67.

والإيمان بالديمقراطية، التي لا يرى فيها مجرد يوتوبيات، بل أخطاء وأكاذيب تروّج لها مصالح كامنة. وعلى الرغم من أن پاريتو يشقّ صدر كلّ أيديولوجيا ليكشف عن طابع باثولوجي معين، فإنه يقر أيضاً بأن الأفكار والمعتقدات أمور ضرورية كعامل موحد ومنشط في كلّ مجتمع، وحين يشدد مثلاً على عبثية عقيدة ما، فإنه لا يدّعي أبداً أن العقيدة أو الأيديولوجيا لابد أن تكون مضرّة بالمجتمع، بل لعلّها مفيدة جداً له في الواقع. وفي المقابل، فإنه حين يؤكد على المنفعة في عقيدة ما، لا يقتضي منه ذلك وجوب كونها محقّة تجريبياً. أما في مسائل القيم فإن پاريتو يلتزم الصمت، فثنائية (خير × شر) تعدّ في نظره سخيفة وغير لائقة لدراسة الظواهر الاجتماعية.

يصور اليمين الجديد منهج پاريتو بوصفه متتمياً إلى تراث تعددية الآلهة فكرياً. فإلى جانب هوبز، مكيافيلي، ماكس فير، وكارل شмит، يرفض پاريتو الاعتقاد الحديث الرائج بالتقدم الاقتصادي والتطور البشري. كما يعارض أشكال الاختزال كافة في دراسة الظواهر الاجتماعية، محتجاً بأن العالم يتضمن كثيراً من الحقائق وكثيراً من القيم، يعدّ كلّ منها (حقاً) ضمن قيود حقبة تاريخية معينة ولشعب معين. ويلاحظ اليمين الجديد أنه «بهذا المعنى، فإن علم الاجتماع عند پاريتو، تماماً مثل علم الإناسة عند غيلن Gehlen، أو علم السياسة عند كارل شмит، أو علم النفس عند كارل يونغ، لا يزودنا بالمواقف بل بالمنهج والتصورات المساهمة في تكوين تصور عالمي للظاهرة البشرية»⁽¹⁾، وإضافة إلى ذلك، فإن نسبية پاريتو فيما يخص معنى «الحقائق» السياسيّة تمكّنه من تبديد الضباب عن واقع تلك العقائد والأيديولوجيات التي تعدّ نفسها (موضوعية). وكما يكتب غيوم فاي، فإن پاريتو ينكر وجود أيّ شكل من الموضوعية في الأيديولوجيات الحديثة المسيطرة (أي الاشتراكية والليبرالية)، بل ينظر إليهما معاً بوصفهما (غطاء) لنخب حاكمة بعينها. ويضيف فاي أن «تحليل العقائد عند پاريتو قد ارتكب خطيئة في فضحه للأيديولوجيا السياسيّة الحديثة، ولا سيما تلك التي قدّمت

(1) Nouvelle École, no. 36, Summer 1981, editorial, p. 12.

نفسها - كالماركسية - بوصفها موضوعية وغير غامضة»⁽¹⁾.

فنظرية پاريتو عن الأفعال اللامنطقية والتأثير العاطفي تزجج كثيراً من المنظرين المعاصرين في أرجاء العالم، حتى إلى درجة أن تحرير ونشر كتبه بات اليوم أمراً صعباً. في النسخة المنشورة حديثاً من مقالات پاريتو، يكتب رونالد فليتش في المقدمة أنه قد سمع من «باحثي تسويق يعملون لدى الناشرين البريطانيين أن (پاريتو لم يعد على قائمة القراءة) و (لا يدرس) في المساقات الحالية عن نظريات الاجتماع في الجامعات!»⁽²⁾، وهذا الرد من الناشرين متوقع جداً بالنظر لتشكك پاريتو تجاه الديمقراطية، الذي كثيراً ما يحمل سمات العدمية السياسية.

وعلى الرغم من ذلك، وبعد قرابة قرن من وفاته، فإن كتب پاريتو ما زالت تحظى بالاحترام حتى بين أولئك النقاد والباحثين الأبعد عن تقبل أفكاره السياسية. وذات يوم في المستقبل، لابد أن يدرس النفوذ الذي فرضه پاريتو على تلاميذه جيداً، سواء المعاصرين منهم أم اللاحقين. وبالطبع فإن أسماء مثل غوستاف لوبون، غايتانو موسكا، روبرت ميشيلز، ومن بعدهم جوزيف شومبيتر وريموند آرون تخطر سريعاً في الأذهان⁽³⁾.

يكتب فليتش أنه في أثناء التعامل مع مدارس فكرية من فترة ما بعد الحرب، مثل (تحليل النظم)، (السلوكية)، (إعادة الصياغة)، و (الأطر

(1) Guillaume Faye, ibid. pp. 73 - 80.

(2) Preface by Ronald Fletcher in *The Other Pareto* (New York: St. Martin's Press, 1980), p. x.

(3) لقد ألهمت كتابات پاريتو جيلاً كاملاً من المفكرين والسياسيين، الذين حاولوا في اتجاه مشابه أن يثبتوا كيف أن الدول الديمقراطية كما يزعم تحمل بذور دمارها. ومن بينهم: Gaetano Mosca, *The Ruling Class* (New York: McGraw-Hill, 1939); Robert Michels, *Political Parties* (New York: Dover Publications, 1959); and especially Gustave Le Bon, *Psychologie politique* (Paris: Les Amis de Gustave Le Bon, 1984) and *The Crowd* (New York: Viking Press, 1960).

في ص 314 من *Psychologie politique* [علم النفس السياسي] يكتب لوبون: «إن الكهنة، الاشتراكيين، الأناركيين... الخ هم أنواع متقاربة من ذات العينة الاجتماعية. فروحهم معوجة تحت وطأة أوهام متماثلة، وهم يملكون عقلية متطابقة، يعنون بالأشياء نفسها، ويستجيبون للحاجات نفسها بوسائل قلما تختلف».

الجديدة)، كثيراً ما تتعرض أعمال هامة للإهمال أو الرفض ببساطة بحجة تأثيرها (اللاديمقراطي) المفترض. وجرّاء ذلك فإن تبهر پاریتو، الذي يتراوح بين علم اللغة والاقتصاد، ومن المعرفة بالأدب الهيليني إلى علم الجنس الحديث، كثيراً ما يتجاوز ويهمل. وبغض النظر، سواء أوفق المرء أو اختلف مع پاریتو، فمن الجدير بالذكر أن تحليلاته قد تظلّ لها فائدة في دراسة أمراض كلّ الأيديولوجيات، بما فيها أمراض المثقفين اليساريين والليبراليين. أما اليوم ونحن نلاحظ التحول الحثيث للماركسيين السابقين في الشرق والغرب نحو اعتناق أيديولوجيا الليبرالية المحترمة، فقد يكون من الحصيف أن نلقي نظرة أخرى على پاریتو.

الفصل السابع

اليمين الوثني

حتى هذه النقطة، يحق للمرء أن يقول بأن اليمين الجديد ليس جديداً للغاية، نظراً لكون المؤلفين الذين يعدّهم أسلافاً روحيين له معروفون بالفعل لدى جمهور أوسع من المثقفين اليساريين والمحافظين معاً. لكن اليمين الجديد (جديد) من حيث إنه يحاول تطبيق أفكار المؤلفين المذكورين آنفاً بنحو مختلف على المناخ السياسي الأوروبي المعاصر دائم التغير. كما أضاف اليمين الجديد عنصراً بارزاً في نقده للسياسة الحديثة، ربّما يساهم في دعم أهميته السياسيّة، الأخلاقية، والفلسفيّة بأسرها، وهو تأكيد على قيمة الوثنية وتعدد الآلهة عند قدماء الأوروبيين.

يتناول هذا الفصل نقد اليمين الجديد للتوحيد في الكتاب، المقدس وكيف يقارنه مع مفهوم تعدد الآلهة، كما تجلّى في الوثنية الأوروبية قبل ظهور المسيحية. وهذا النقد يتقيد بوصف إجمالي للتعددية والوثنية التي نشأت في القارة الأوروبية. أما مجمع الآلهة والأرباب الهندي، وكذلك مظاهر الوثنية في سائر الثقافات غير الأوروبية، فلن نتعرض لها هنا. يجدر هنا التأكيد على أن نقد اليمين الجديد للتوحيد موجه في الأساس نحو الإرث اليهودي مسيحي

في أوروبا وليس ضد سائر الأديان التوحيدية في سائر أرجاء العالم. وستكون الشخصية المحورية في نقاشنا هذا مجدداً هي ألان دو بنوا، الفيلسوف الرائد في اليمين الجديد. وكما سنلاحظ فإن حجج دو بنوا متأثرة بشدة بفريدريش نيتشه، مارتن هايدغر، ولويس روجيه؛ وباختصار فإنهم المؤلفون والفلاسفة المحافظون الذين لعبوا دوراً حاسماً في التشكيل الفلسفي لليمين الجديد.

كما رأينا من قبل، فجراً دعمه للوثنية التعددية الأوروبية القديمة من جهة، ونقده للتوحيد الكتابي من جهة أخرى، سرعان ما تعرض اليمين الجديد للوصم على يد كثير من النقاد المحافظين المعاصرين. ولذا فليس من المفاجئ أن حتى الداعمين المتعاطفين في البدء مع اليمين الجديد باتوا تدريجياً ناقلين بعض الشيء على تمجيده المستمر للوثنية وعدائه للإرث اليهودي مسيحي، وقد تزايدت هذه النقمة مع ظهور مخاوف من محاولة اليمين الجديد لإحياء العبادات والأديان الأوروبية الوثنية القديمة، مما بدا للكثيرين يذكر بنحو معقول ببعض محاولات الاشتراكيين القوميين (النزع المسيحية) عن ألمانيا و (إعادتها للوثنية)⁽¹⁾.

ومما زاد الأمر سوءاً أن هجمات اليمين الجديد على العقيدة المسيحية أثارت ضده عداء المثقفين الذين أبدوا في أول الأمر تعاطفاً معتبراً مع أفكاره

(1) راجع على وجه الخصوص Alfred Rosenberg, The Myth of the Twentieth Century (Sussex: Historical Review Press, 2004)، وكذلك أعمال الباحث الألماني البارز هانز ف.ك. غونتر، المتعاطف مع الاشتراكية القومية، الذي كتب في عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي عدداً كبيراً من الكتب ومقالات عن موضوعات عرقية، مثل The Racial Elements of European History (Sussex: Historical Review Press, 2007).

ولكن بعد الحرب، نظراً للمناخ الأيديولوجي المختلف، أصبحت موضوعات غونتر أقل إثارة، مثل Religious Attitudes of the Indo-Europeans (Sussex: Historical Review Press, 2001). حيث يتبنى فضائل النظرية الكونية الوثنية لدى الهنود وأوربيين. ومن الجدير بالذكر أيضاً: Wilhelm Hauer, Deutscher Gottschau (Stuttgart: Karl Gutbrod, 1934)، الذي أشاع الأساطير الهندوأوروبية بشكل كبير بين الاشتراكيين القوميين.

انظر الصفحات 240-254 من الكتاب نفسه، حيث يناقش هاور الفرق بين المعتقدات السامية اليهود-مسيحية والوثنية الأوروبية. وقد ترجمت بعض كتابات هاور في كتاب Germany's New Religion (London: George Allen and Unwin, 1937).

المناهضة للشيوعية والليبرالية. وهكذا فسر عان ما بات الجدال حول الوثنية الأوروبية ضد اليهودية يعرف في دوائر المحافظين الباريسيين بلعبة (مونو-بولي) - في إشارة واضحة إلى الصدام الجاري بين معتنقي الرؤية التوحيدية والتعددية للعالم على الترتيب. لو ظل اليمين الجديد مقتصرًا على نقد الليبرالية، الشيوعية، والمجتمع الكتلي الحديث، لكان بوسع التعويل على دعم المحافظين الأكيد. ولكن ما أن بدأ باستهداف الإرث السياسي لليهودية، المسيحية، ووجود إله واحد كلي القدرة، فقد بات حتى أشد الأتباع تعاطفًا يملكون أسباباً وافرة للشك والقلق. حيث بدا التوازي بين اليمين الجديد، وجهود النازية السابقة لمحو الإرث اليهودي من ألمانيا واضحاً لدرجة يستحيل معها إخفاؤه بسهولة.

مهما يكن رأيك في الدلالة المندثرة ظاهراً أو حتى المزدرية للفظ (الوثنية الأوروبية)، فمن المؤكد أن هذا الوصف التحقيري عادة هو في الإجمال نتيجة للنفوذ التاريخي والسياسي للمسيحية. يكتب جان ماركال أن الوثنية لغوياً مرتبطة بالمعتقدات والطقوس التي كانت تقام في القرى والأرياف الأوروبية. ولكن الوثنية في نسختها الحديثة قد يعني أيضاً حساً ونمط حياةً معيناً - وهي ظاهرة تقف ضد الإرث اليهودي في أوروبا. وستظل الشعوب الأوروبية (وثنية) إلى حد ما؛ نظراً لأن ذاكرتها الوطنية كثيراً ما تتضمن إشارات إلى أساطير قديمة، قصص خرافية، وتراث شعبي يحمل علامات فارقة للثيمات قبل المسيحية. ويلاحظ ماركال أن «استبداد الأيديولوجيا المسيحية لم يخرس هذه العادات القديمة؛ لكنه ألقى بها فقط في ظلال اللاوعي»⁽¹⁾.

في الثقافة الأوروبية، بدأت المعتقدات التعددية بالتقهقر مع صعود المسيحية. وفي القرون التي أعقبت ذلك، كان من المتوقع أن يخضع الفكر

(1) Jean Markale, 'Aujourd'hui l'esprit païen?' in L'Europe païenne (Paris: Seghers, 1980), p. 16.

يتضمن الكتاب مقالات حول الوثنية السلافية، الكلتية، اللاتينية، واليونان-رومانية. وقد ساهم آلان دو بنوا أيضاً في هذا الكتاب بمقال '363-Le domaine grec et romain', pp. 251.

الأوربي، سواء أفي اللاهوت أم من بعد في علم الاجتماع، السياسة، التاريخ، أو علم النفس - أي باختصار: في تصورهما الكامل عن العالم - لتأثير المعتقدات التوحيدية اليهودية مسيحية. يلاحظ ديفيد ميلر في كتابه الوثنية الجديدة أن التركة التي تراكت لقرون بفضل التوحيد اليهودي مسيحي قد غيّرت بشكل معتبر من التوجه الأوربي تجاه كلّ العلوم الاجتماعية، وكذلك من تصور أوربا للعالم بأسره. فبعد ترسخ العقيدة اليهودية مسيحية في أوربا، بات العالم يُفهم وفق أفكار وأصناف ثابتة يحكمها منطق (إما-أو)، (صح-خطأ)، (خير-شر) - ونادراً ما توجد ظلال بين الأمرين. لكن ميلر يشك في أن التوحيد اليهودي مسيحي قد يستمر بوصفه توجهاً سليم نحو فهم الواقع الاجتماعي المعقد للعالم المعاصر، فهو عالم مليء بالخيارات والفروق الاجتماعية الدقيقة، التي تستعصي بعناد على كل تصنيف تبسيطي⁽¹⁾.

في الوعي الجماهيري الأوربي، ساهم نفوذ المسيحية المتغلغل طوال قرون في نشأة الرؤية الحديثة القائلة: إن أي احتفاء بالوثنية، أو حتى أي حنين إلى تعدد الآلهة اليونان-روماني، غير متوافق مع المجتمع الحديث. يلاحظ توماس مولنار، وهو فيلسوف كاثوليكي متعاطف مع اليمين الجديد، أن المعتنقين المعاصرين للوثنية الجديدة، بما فيهم مؤلفي اليمين الجديد، هم بلا شك أشد طموحاً من أسلافهم: نيتشه، هايدغر، إيقولا، وشينغلر، ولذا يقول مولنار: إن هدف اليمين الجديد ليس العودة إلى عبادة الآلهة الأوربية القديمة، بقدر ما هو تشكيل حضارة جديدة، أو بالأحرى نسخة محدّثة من (الهيلينية العلمية والثقافية)، التي تمثل المصّب المشترك للحكمة التقليدية لدى كلّ الشعوب الأوربية، ويضيف مولنار، في تعاطف واضح تجاه المساعي (التعددية) لليمين الجديد الأوربي:

لا تتعلق المسألة بغزو الكوكب، بقدر ما تسعى لاتساع نطاقات

(1) لمناقشة موسعة راجع هذا الكتاب القيم: David Miller, The New Polytheism (New York: Harper and Row, 1974), p. 7, and passim.

(oikumena)⁽¹⁾ الشعوب والحضارات التي قد أعادت اكتشاف أصولها، ولذا يقول الافتراض بأن هيمنة الأيديولوجيا غير المقيدة بدول، ولا سيما أيديولوجيا الليبرالية الأمريكية والاشتراكية السوفيتية، سيصل إلى نهايته، فالمرء يؤمن بالوثنية المعدلة كي يستعيد للشعوب هويتها الأصلية التي كانت قائمة قبل إفسادها توحيداً⁽²⁾.

في رغبة منه لتبديد أسطورة (التخلف) الوثني، وسعي لإعادة تعريف الوثنية الأوروبية بروح العصور الحديثة؛ قطع اليمين الجديد أشواطاً كبيرة لتقديم معناها بشكل أشد جاذبية وعصرية. يلخص لنا دو بنوا موقف اليمين الجديد تجاه فكرة إحياء الوثنية في أوروبا بهذه العبارات:

إن الوثنية الجديدة، إن وجد شيء كهذا في الواقع، ليست ظاهرة طائفية مغلقة - كما يتصور خصومها وكذلك بعض الجماعات والنحل حسنة النية أحياناً، التي يمكن وصفها بالمتخبطة عادة، والهزلية من دون قصد أحياناً، والهامشية كلياً... فهناك أمر آخر يبدو مهماً للغاية أن نلاحظه اليوم، على الأقل وفقاً للفكرة التي نملكها عنه. وهو ليس اختفاء الوثنية بقدر ما هو إعادة ظهورها بأشكال بدائية أو فجّة، تشبه (التدين الثاني) الذي أجاد شينغلر في وصفه بوصفه أحد السمات المميزة للثقافات المتدهورة. وهو أيضاً ما كتب عنه إيفولا بوصفه «متعلقاً بنحو عام بظاهرة الهروب، الاغتراب، والتعويض المشوش، الذي لا أثر جاد له في الواقع... أمر هجين، واهن، ودون فكري»⁽³⁾.

بقدر ما فرضت الوثنية نفوذاً ما على الشعراء والفلاسفة الرومانسيين في مطلع القرن التاسع عشر، ولا سيما في ألمانيا وإنجلترا، تجدر بنا ملاحظة أنها لم تصبح أبداً مثار إضاح شغوف ومساجلات علمية، بالنحو الذي

(1) باليونانية: «العالم المأهول»، - المحرر

(2) Thomas Molnar, 'La tentation païenne', Contrepoint, 15 June 1981, p. 53.

(3) Alain de Benoist, On Being a Pagan (Atlanta: Ultra, 2004), p. 10. The quote by Evola is from Ride the Tiger.

أسبغه عليها مؤخراً مؤلفو اليمين الجديد. للمرء أن يقول: إن پاريتو، شبنغلر، سورل، وسائر المفكرين المعادين للمسيحية، على الرغم من كونهم متشبعين بالمعتقدات (التعددية) والنقمة على الدوغما المسيحية، لم يستطع أي منهم أن يمضي لدرجة تصور المسيحية بوصفها سبباً وحيداً للتفكك السياسي والثقافي الأوروبي. ولذا كان على المرء أن ينتظر مجيء نيتشه كي يبدأ باتهام المسيحية بأنها السبب الرئيس في الأزمة الحديثة. وليس من قبيل المفاجأة أن نقد اليمين الجديد، ولا سيما نقده لليهودية، يحمل شَبهاً باهراً بملاحظات نيتشه الأسبق.

يجادل دو بنوا، مثل نيتشه، بأن المسيحية قد فرضت (علم إناسة) جديداً على أوروبا، بات اليوم مسؤولاً بشكل مباشر عن انتشار المجتمع الكتلي المساواتي وصعود الشمولية⁽¹⁾. وفي حوار مع مولنار (في كتاب كسوف المقدس L'éclipse du sacré) يعرف دو بنوا الشمولية بأنها نظام يدعي امتلاك حقيقة وحيدة؛ نظام يدعم فكرة الخير المطلق ضد الشر المطلق؛ نظام تتماهى فيه فكرة العدو مع تصور الشر - الذي يجب من ثم إبادة مادياً (راجع سفر التثنية، الفصل 13). وباختصار كما يلاحظ دو بنوا، فإن العالمية اليهودية قد أعدت المسرح لصعود الشذوذات المساواتية الحديثة، ولا سيما في الأنظمة الشيوعية:

إن وجود أنظمة شمولية (من دون إله) أمر واضح للغاية - مثل الاتحاد السوفيتي مثلاً. لكن هذه الأنظمة (وريثة) للفكر المسيحي، بالمعنى الذي أثبت به كارل شميت أن أكثرية المبادئ السياسية الحديثة مبادئ لاهوتية معلنة. فهي تطبق على الأرض بنية إقصائية؛ حيث يخلي شرطة الروح أماكنهم لشرطة الدولة؛ وتتبع الحروب الأيديولوجية خطى الحروب الدينية⁽²⁾.

(1) Alain de Benoist, *L'éclipse du sacré* (Paris: La Table ronde, 1986), especially the chapter 'De la sécularisation', pp. 198 - 207.

(2) Ibid., p. 233.

وقد توصل الفيلسوف لويس روجيه - الذي يمثل إلى الحرس القديم) لليمين الجديد - إلى استنتاجات مماثلة، وكان عمله الفلسفي هادفاً أيضاً إلى رد الاعتبار للفلاسفة الوثنيين الأوروبيين. ففي كتابه سيلسوس ضد المسيحيين *Celse contre les chretiens*، يكتب روجيه أن المسيحية وقعت مبكراً تحت تأثير الثنوية الزرادشتية الإيرانية، والرؤى القيامية للمعتقدات الميعادية اليهودية. وبذلك فقد تبني اليهود، ومن ثم المسيحيون، الاعتقاد بأن الأخيار الذين يعانون الآن سيكافئون في المستقبل. «هناك مملكتان متقابلتان في الفضاء»، يكتب روجيه، «يحكم الله إحداهما مع ملائكته، والأخرى يحكمها الشيطان وأعوانه بنو بليعال»⁽¹⁾، وقد أدت نتائج هذه الرؤية الثنوية للعالم في أثناء فترة من الزمن، كما يقول روجيه، إلى نظرة المسيحيين لخصومهم بوصفهم مخطئين دوماً، بالضد من موقف المسيحي ذاته، المحق دوماً. وفي نظر روجيه، فإن التعصب اليونان-روماني لم يصل أبداً لمستويات كلية ومطلقة كهذه من الإقصاء الديني؛ فقد كان التعصب ضد المسيحيين واليهود وسائر الشيع متفرقاً وموجهاً في العادة ضد طقوس دينية معينة تعدّ معارضة للقانون العام الروماني (مثل: الختان، الأضاحي البشرية، والحفلات الدينية أو الجنسية)⁽²⁾.

عبر اجتثاث أنفسهم من جذور أوروبا التعددية، وتقبلهم للمسيحية، بدأ الأوروبيون تدريجياً في اعتناق رؤية للعالم تؤكد على مساواة الأرواح وأهمية نشر رسالة الرب إلى كل الشعوب، بغض النظر عن العقيدة، العرق، أو اللغة (كما في رسالة پولس إلى أهل غلاطية، 3: 28). ومن جانبه، يرى دوبرنوا في العالمية المسيحية شكلاً من (بولشفية عصر الأنتيك)، ويلاحظ أنه من أجل فهم تام لمعنى العقائد المساواتية الحديثة، والماركسية بالخصوص، على المرء أولاً أن يتتبع أصولها في المسيحية:

(1) Louis Rougier, *Celse contre les chrétiens* (Paris: Copernic, 1977), p. 67.

(2) Ibid., p. 89.

وفقاً للعقيدة الكلاسيكية عن تطور الدورات التاريخية وتدهورها، فقد دخلت الشيمات المساواتية ثقافتنا في مرحلة الأسطورة (المساواة أمام الله)، وتطورت نحو مرحلة الأيديولوجيا (المساواة أمام الناس)، ومن ثم اتجهت إلى مرحلة (التظاهر العلمي) (تأكيد الواقعة المساواتية). وباختصار، فقد تقدمنا من المسيحية نحو الديمقراطية، لنصل بعدئذ إلى الاشتراكية والماركسية. وأشد تأنيب جدي يمكن توجيهه ضد المسيحية هو أنها بدأت هذه الدورة المساواتية عبر إدخال إناسة ثورية في الفكر الأوربي، ذات طابع عالمي وشمولي⁽¹⁾.

يجادل مؤلفون مثل لودفيغ فويرباخ وبرتراند راسل، يستحضر اليمين الجديد إرثهم الفكري بشكل بارز، أيضاً بأن التوحيد في اليهودية مسيحية والحصريّة الدينية تفترض فكرة كامنة عن العالمية، وكذلك تأسيس حقيقة واحدة لا نزاع فيها⁽²⁾، فحصول الإيمان المسيحي بالوحدانية الوجودية، أي أن هناك إلهاً واحداً، وبذلك حقيقة واحدة فقط، تؤدي إلى جهود لطمس أو تجاهل كلّ (الحقائق) والقيم الممكنة الأخرى. فعند دو بنوا، يمهد الإيمان بالمساواة أمام إله واحد الطريق لعالم ذي بعد واحد، وتاريخ ذي بعد واحد، ومنطق ذي بعد واحد. وبذلك فإن أي شاهد على التعصب المسيحي يمكن تفسيره بوصفه ردّ فعل عنيف ضد أولئك الذين انحرفوا عن الإيمان بالمسيح، ومن هنا تأتي فكرة (التواضع الزائف) المسيحي التي يذكرها روجيه في حديثه عن الموقف المسيحي من اليهود، فعلى الرغم من شبه تطابقهما في عبادة إله واحد، كان الصدام بين المسيحيين واليهود أمراً محتوماً الحدوث؛ لأن المسيحيين لن يستطيعوا أبداً الرضوخ لحقيقة أنهم يعبدون الإله الذي يعبدّه ذلك الشعب نفسه الذي يحتقرونه؛ لأنه قتل إلههم ذاته، وكذلك ففي حين يراد للمسيحية أن تكون ديناً عالمياً، يبشر به في كلّ أرجاء العالم،

(1) Alain de Benoist, 'L'Eglise, L'Europe et le Sacré', in Pour une renaissance culturelle (Paris: Copernic, 1979), p. 202.

(2) Ludwig Feuerbach, The Essence of Christianity (New York: Harper, 1957). Also Bertrand Russell, Why I am Not a Christian (New York: Simon and Schuster, 1963).

تظل اليهودية ديناً قومياً للشعب اليهودي⁽¹⁾. وعند دو بنوا، تشرع اليهودية لقوميتها الخاصة، بخلاف القومية المسيحية، التي يفصحها دوماً منطقتها العالمي نفسه، «ولذا يمكن لمعاداة السامية»، كما يقترح دو بنوا، «أن تصنف بشكل صحيح بوصفها عُصابة»⁽²⁾.

وعلى النقاد الذين يحتجون بأن الوثنية أمر ينتمي للعقل قبل-التاريخي والبدائي، ولا يتوافق مع المجتمعات الحديثة، يجيب دو بنوا بأن الوثنية كما نراها ليست عودة إلى (الفردوس المفقود) أو حنيناً إلى النظام اليونا-روماني. فالتعهد بالولاء (للوثنية) تعني مبدئياً محاولة للعودة إلى جذور الأصول التاريخية لأوربا، وكذلك إحياء بعض الجوانب المقدسة للحياة التي كانت قائمة في أوربا قبل مجيء المسيحية. أما بالنسبة إلى (التفوق) أو (الحداثة) المزعومة لليهودية المسيحية أو (تحلف التعددية الهندو-أوربية)، فإن دو بنوا يرد بأنه من حيث الحداثة، ربما لن تعدّ الفرق المسيحية أقل سخافةً واندثاراً من أديان الوثنيين الأوروبيين:

مثلما شهدنا بالأمس المشهد البشع للمبشرين المسيحيين، وهم يتضرعون لطلاسهمم gris-gris، في حين ينددون (بأصنام الوثنيين)، فمن الهزلي اليوم أن نلاحظ التنديد (بالماضي) الأوروبي من قبل الذين يفتخرون بلا انقطاع بالاستمرارية اليهودية المسيحية ويقدمون دوماً لتعليمنا أمثلة (مهمة دوماً) من قبيل إبراهيم وإسحاق ويعقوب وسائر البدو من قبل التاريخ⁽³⁾.

(1) Rougier, Celse contre les chrétiens, p. 88.

(2) Alain de Benoist, On Being a Pagan, p. 119.

(3) Ibid., p. 11.

كان ألان دو بنوا على خلاف مع ما يسمى «بالفلاسفة الجدد»، المحافظين، الذين هاجموا «وثنيته»، بوصفها أداة فكرية بيد معاداة السامية والعنصرية والشمولية. ورداً على ذلك، وجه دو بنوا النقد نفسه ضد الفلاسفة الجدد. انظر مقالته 'Monothéisme-polythéisme: Le grand débat', Le Figaro Magazine, 28, April 1979, p. 83. حيث كتب: «مثل هوركهايمر، مثل إرنست بلوخ، مثل لقيناس، مثل رينيه جيرارد، فإن ما يتوقعه برنارد هنري ليفي هو «جراً، أقل، مثالية أقل، سياسة أقل، سلطة أقل، دولة أقل، بل وتاريخ أقل. ما يتوقعه هو إنجاز التاريخ، ونهاية كلّ محنة وشدة (ولاسيما الشدائد التي تتوافق مع الموضوعية Gegenständlichkeit الهيغلية)، العدالة المتجسدة، السلام العالمي، واختفاء الحدود. أي ولادة مجتمع متجانس، حيث «يسكنُ الذئبُ مع الخروف، ويبعثُ النمرُ بجانب الجدي» (إشعيا 11: 6)».

في نظر اليمين الجديد، تلاعب التوحيد اليهودي مسيحي بشكل جذري في التوجه الحديث نحو فهم التاريخ والسياسة. فقد حددت اليهودية هدفًا معرّفًا للتاريخ، تتمثل نتيجته النهائية بالتهادي التدريجي، ولكن المحتوم لكل الأحداث الماضية التي لم تكن تكشف عن علامات التجلي الإلهي. ووفقاً لمؤلفي اليمين الجديد، فإن العقلية اليهودية للمسيرة التاريخية تحول من دون إعادة تقييم المرء لماضيه الوطني، وكذلك فهي تساهم في (تصحّر) العالم بأسره. وقد لاحظ إرنست رينان فيما مضى، وهو من أسلاف اليمين الجديد، أن اليهودية غير مدركة لفكرة المقدس؛ لأن (الصحراء نفسها توحيدية)⁽¹⁾، واقتباساً من هارفي كوكس في المدينة العلمانية، يكتب دو بنوا أن ضياع المقدس - وهو ما يؤدي اليوم إلى سلب الفتنة عن البنية السياسية الحديثة - هو (النتيجة المشروعة لتأثير الإيمان بالكتاب المقدس في التاريخ... إن تبديد سحر الطبيعة يبدأ مع التكوين، ونزع القداسة عن السياسة يبدأ مع الخروج، وسلب المجد من القيم يبدأ مع العهد في سيناء، ولا سيما في تحريمه للأصنام)⁽²⁾، واستكمالاً لتحليل مشابه، يضيف ميرشيا إلياد، وهو متعاطف مخضرم مع اليمين الجديد، أن المقت اليهودي لعبادة الأصنام نابع من الطابع المعقلن للشرع الموسوي. فأكثر من أي دين توحيدي آخر، كما يكتب إلياد، قامت اليهودية بعقلنة كلّ جوانب حياة الإنسان عبر فرض عدد هائل من الأوامر والشرائع والنواهي:

إن نزع القداسة عن الطبيعة، سلب القيمة من النشاط الثقافي، وباختصار: الرفض التام العنيف للدين الكوني، وفوق ذلك كلّ: الأهمية الحاسمة التي أضفيت على التجدد الروحي عبر عودة يهوه اليقينية؛ كلّ ذلك كان رد

(1) Ernest Renan, Histoire générale des langues sémitiques (Paris: Imprimerie Impériale, 1853), p. 6.

(2) Alain de Benoist, L'éclipse, p. 129, quoting Harvey Cox, The Secular City (New York: Macmillan, 1965), p. 15.

الأنبياء على الأزمات التاريخية التي عصفت بالمملكتين اليهوديتين⁽¹⁾.

كما يرفض اليمين الجديد الفكرة التي تبناها بعض نقاده، القائلة: إن الفرق المسيحية الكبرى، والكاثوليكية خاصة، كانت أيضاً قادرة على الحفاظ على المقدس، حيث يكتب دو بنوا أن الكاثوليكية تدين بمظاهرها للمقدس (مثل: الأماكن المقدسة، المزارات، أعياد الميلاد والقيامة، ومجمع القديسين) إلى التيار الخفي الذي لا يقهر من المشاعر الوثنية والتعددية التي ما فتئت تعاود الظهور في المعتقدات الكاثوليكية.

أما الوثنية، كما يراها، فهي ليست ديانة بالمعنى المسيحي للكلمة، بل إنها نمط خاص من (الإعداد الروحي) يقف في تضاد تام مع اليهودية أو المسيحية، وبذلك، فإن كان على أوروبا أن تنجو من الفوضى الروحية، فإنها ستحتاج إلى استبدال النظرة العالمية التوحيدية بأخرى تعددية - فهذه وحدها يمكن أن تضمن (عودة الآلهة) وتعددية كل القيم. بعبارة أخرى، فإن العودة إلى الوثنية يمكن أن تساعدنا بنحو كبير في إعادة تقييم التاريخ واسترداد تلك القيم التي طمسها اليهو مسيحية، وعلى العكس من التواضع وخشية الله في المسيحية، فإن الوثنية تشدد على الشجاعة، الشرف الشخصي، والتغلب على الذات روحياً وبدنياً. في كتابه المواقف الدينية للهند وأوربيين، يلاحظ الإناسي الألماني المحافظ هانز ف. ك. غونتر أنه:

لا يستند التدين الهندو أوروبي إلى أي شكل من الخوف، سواء أكان الخوف من الإله أم الخوف من الموت، وقول الشاعر الروماني المتأخر: إن الخوف أولاً هو ما خلق الآلهة (--) لا ينطبق على الأشكال الحقة للتدين الهندو أوروبي؛ لأنه حيثما انتشر بحرية، فإن (مخافة الرب) (كما يقول سليمان، الأمثال 9: 10، المزامير 111: 30) لم يثبت أنها أصل الإيمان أو الحكمة⁽²⁾.

(1) Mircea Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses (Paris: Payot, 1976), p. 369 and passim.

(2) Hans F. K. Günther, The Religious Attitudes of the Indo-Europeans, translated by Vivian Bird and Roger Pearson (Sussex: Historical Review Press, 2001), p. 19.

خلافًا للمسيحي، يشجع الوثني على أن يتصدى للمسؤولية الكاملة أمام التاريخ؛ لأنه الوحيد الذي يمكن أن يمنحه معنى. في تعليقاته عن موقف نيتشه من التاريخ، يكتب جورجيو لوكي (من اليمين الجديد) أنه في نشأة الكون الوثنية، يعد الإنسان وحده صانع مصيره الخاص (faber suae fortunae)، غير ملتزم بالجبرية التاريخية أو الكتابية، (النعمة الإلهية)، أو القيود الاقتصادية والمادية⁽¹⁾، وفي الاتجاه نفسه، يؤكد بعض المؤلفين الآخرين من اليمين الجديد على الفرق بين الموقف التراجيدي والبطولي الوثني تجاه الحياة، وبين الحس المسيحي المتمثل بالذنب والخوف من الله. فعند زيغريد هونكه، وهي مؤلفة من اليمين الجديد، تتكون العقلية الوثنية من:

تأصيل الحياة، حيث إن لكل من الحياة والموت الجوهر نفسه، وكل منها ينطوي على الآخر، فالحياة، التي يمكن أن يواجهها الموت في أي لحظة، تجعل المستقبل دائماً في كل لحظة، والحياة تصبح أبدية عبر اكتساب عمق غير مدرك، واتخاذ صفة الأبدية⁽²⁾.

فعند هونكه، إضافة إلى سائر مؤلفي اليمين الجديد، لكي تتمكن من معالجة أزمة المجتمع الحديث فعلينا أولاً أن نتخلى عن المنطق الثنوي للحصر والإقصاء الديني والاجتماعي، «وهو منطق إقصائي لطالما كان مسؤولاً عن الإقصاء لا عند الأفراد وحدهم، بل حتى بين الأحزاب والشعوب، كما نشر في هذا العالم - انطلاقاً من أوروبا - ذلك الشقاق الثنوي الذي شملت أبعاده الكوكب بأسره»⁽³⁾، ولتحقيق هذا الهدف، يقترح اليمين الجديد أن على الأوروبيين أولاً أن يمنحوا التاريخ معنى مختلفاً.

(1) See Giorgio Locchi, 'L'Histoire', Nouvelle École, nos. 2728-, Autumn-Winter 1975, pp. 183190-.

(2) Sigrid Hunke, La vraie religion de l'Europe, translated by Claudine Glot and Jean-Louis Pesteil (Paris: Le Labyrinthe, 1985), p. 253.

نشر الكتاب أولاً تحت عنوان (Europas eigene Religion: Der Glaube der Ketzler) (Bergisch Gladbach: Gustav Lubbe, 1980).

(3) Ibid., p. 274.

رعب التاريخ

خلافاً للدوغما اليهودية المسيحية التي تؤكد أن الزمن التاريخي يبدأ من أب واحد فريد، ففي الوثنية الأوروبية لا أثر لبداية الزمن، بل إن الزمن التاريخي هو استئناف دائم، أو (عود أبدي)، ينبع من عدّة آباء مختلفين. في نشأة الكون الوثنية، يكتب دو بنوا، يعدّ الزمن انعكاساً لتصوير غير خطي للتاريخ - وهو تصور لا يدرك فيه الماضي والحاضر والمستقبل بوصفه لحظات مقطّعة عن بعضها، أو يتبع بعضها بعضاً على خط مستقيم. بل إنها تدرك، كما يلاحظ دو بنوا، بوصفها عدّة أبعاد للواقع نفسه⁽¹⁾، وضد ذلك، فإن التوحيد اليهودي يلغي احتمال العودة أو (الاستئناف) التاريخية؛ فعلى التاريخ أن يتجلى بنحو مقدر سلفاً عبر شق طريقه نحو هدف نهائي.

لا شك في أن الدوغما اليهودية المسيحية تعترف بأن الإنسان قد يملك تاريخاً، ولكن فقط ما دام للتاريخ هدف معين، هدف يقيني، وهدف خاص. ولكن لو حاول الإنسان أن يظل متشبهاً بفكرته القديمة عن التاريخ التي تستحضر الذاكرة الجماعية لقبيلته أو شعبه، فإنه يخاطر بإثارة غضب يهوه. يلاحظ دو بنوا أنه بدلاً من التضامن العضوي الوثني أو الصلات الجماعية، فإن التوحيد في الكتاب المقدس يحاول خلق الانقسامات. حيث يجرّم يهوه (الخلط) بين الماضي والحاضر، بين الشعب والرب، وبين إسرائيل والأغيار⁽²⁾.

وفقاً لدو بنوا، قد يلاقي المرء تصورين للتاريخ عند الوثنيين، يقدّم التصور الأوّل الصّورة الكلاسيكية عن التّحول التاريخي الذي يعمل في دورات. ويفترض التصور الآخر صورة للتاريخ يملك فيها بداية تصادفية فحسب - لكنه يتجاهل نهايته المتوقعة والمحتومة. في نشأة الكون الوثنية الهندو أوروبية، من الواجب على كلّ شعب أن يعيّن دوراً ما لتاريخه، مما يعني أنه لا يمكن أن توجد شعوب (تعيّن نفسها) لكي تحتل المكانة المركزية في

(1) Alain de Benoist, L'éclipse, p. 113.

(2) Ibid., p. 132.

التاريخ. وبالمعنى نفسه، فمثلما يعدّ من الخطأ أن نتحدث عن حقيقة واحدة أو إله واحد فرد، فمن الخطأ أيضاً أن نقول: إن على البشرية أن تسعى في الاتجاه التاريخي الفريد نفسه الذي اقترحته اليهودية المسيحية.

يصرح التصور اليهودي للتاريخ بأن تدفق الزمن التاريخي أحادي خطي، وبذلك فهو مقيد في أهميته ومعناه. ومن ثمّ فإن التاريخ، في نظر اليهود والمسيحيين، لا يمكن أن يفهم إلا بوصفه شيئاً كلياً يحكمه حس بالنهاية الحاسمة والاستيفاء التاريخي. فالتاريخ عندهم يبدو (جملة معترضة) في أفضل الأحوال، وفي أسوأها حلقة قبيحة أو (وادي دموع) ينبغي أن يمحي ذات يوم من وجه الأرض ويرتقى منه نحو الفردوس. أما في المدينة العلمانية الجديدة، فيمكن تحويل فكرة الفردوس إما إلى فكرة المجتمع (اللاطبقي)، أو المجتمع الاستهلاكي اللاسياسي واللاتاريخي. إليك كيف يرى دو بنوا هذا الأمر:

إن الشرعية المنوطة بالمستقبل، التي تحل محل الشرعية المنوطة بالأبدي، هي ما يبرر كلّ صنوف الاقتلاع، وكل أنواع (التحرر) من الهوية بشكلها الأصيل. فهذا المستقبل اليوتوبي الذي يستبدل به ماضٍ أسطوري هو، بنحو الصدفة، ينتج الخديعة دوماً؛ لأن اللجنة التي يعلن عنها لابدّ أن تؤجل دوماً إلى وقت لاحق. لم يعد الجانب الزمني عنصراً محورياً في تطور الفرد الذي يحاول استيعاب اللعبة التي تجري في العالم - بل بات هذا الجانب يلاحق عبر هدف واحد، ويتوصل إليه من جهة واحدة؛ لقد استحال إلى توقع ولم يعد شراكة.

إن إخضاع سير التاريخ العالمي لهدف إلزامي، يعني في الواقع أن نحشر التاريخ تحت سلطة الموضوعية، التي تختزل إمكانيات الخيارات، التوجهات، والمشاريع⁽¹⁾.

وبذلك فإن المعتقد اليهودي المسيحي سيعلق كلّ الآمال على المستقبل،

(1) Ibid., pp. 155 - 156.

حيث يظن أن المستقبل قادر على (تقويم) الماضي وبذلك اتخاذ دور المخلص. فالزمن لم يعد قابلاً للانعكاس في نظر اليهود والمسيحيين، ولذا فإن كل حدث تاريخي يتطلب أن يكون معناه هو العناية الربانية، أو إصبع القدرة، أو تجلي الرحمن. لقد تلقى موسى الشريعة في مكان محدد وفي أثناء زمان محدد، ومن بعده علّم يسوع وصنع معجزات وصُلب في مكان وزمان مدوّنين ومحددين. ولن تحدث مثل هذه التدخلات الإلهية مجدداً في التاريخ البشري، ويلخص إلياد ذلك بالعبارات الآتية:

تحت (ضغط التاريخ) وبدعم من التجربة النبوية والمسيحانية، يطلّ تفسير جديد للأحداث التاريخية من وسط شعب إسرائيل. فمن دون التخلي النهائي عن الفكرة التقليدية حول الأنماط الأولية والتكرارات، يحاول بنو إسرائيل أن (يستنقذوا) الأحداث التاريخية عبر عدّها حضوراً فاعلاً ليهوه. فالمسيحانية تمنحها قيمة جديدة، ولا سيما عبر إلغاء إمكانية تكرار الأحداث التاريخية إلى ما لا نهاية. فحين يأتي المسيح الموعود، سيخلص العالم مرة وللأبد، وسينتهي التاريخ عندئذ⁽¹⁾.

وهكذا فحين ياتم التاريخ مباشرة بأوامر يهوه، فإنه يعمل بوصفه سلسلة من التجليات أو المواقف، كل موقف منها لا يمكن عكسه أو نقضه، وكما يلاحظ بيير شونو، وهو مؤرخ فرنسي معاصر شهير، فإن رفض التاريخ بات أمراً مغريباً في نظر الحضارات التي نتجت من اليهودية المسيحية⁽²⁾.

تتطلب هذه الملاحظات بعض التعليقات. فإن تقبل المرء فكرة نهاية التاريخ، كما يعتمد عليها المسيحيون والماركسيون معاً، فإلى أي حد يمكن تفسير المعاناة التي حصلت طوال التاريخ بأسره؟ وكيف من الممكن، من وجهة النظر الماركسية والليبرالية، أن (نخلص) الاضطهادات الماضية، المعاناة

(1) Mircea Eliade, The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History, translated from French by Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1965), pp. 106 - 107.

(2) Pierre Chaunu, Histoire et foi (Paris: Edition France-Empire, 1980).

الجماعية، حملات التهجير، والإهانات التي تطفح بها صفحات التاريخ؟ هذه مشكلة جوهرية ستناقش بتفصيل أكبر في الباب الثاني من هذا الكتاب. ولكن يكفي هنا القول: إن هذا اللغز المحير إنما يزيد من صعوبة فكرة العدالة غير المحسومة في المجتمع المساواتي (ليبرالياً كان أم ماركسياً). فإن تحقق أي مجتمع مساواتي فعلاً في الواقع، فسيكون حتماً مجتمعاً من «النجبة» - أي أولئك الذين، كما لاحظ إلياد، استطاعوا الهروب من (ضغط التاريخ) ببساطة لكونهم ولدوا في المكان والزمان المناسبين. وهناك آراء مشابهة لدى اللاهوتي المحافظ بول تيليش، الذي يكتب أن «مساواة» كهذه ستؤدي إلى تفاوت تاريخي هائل، حيث ستظلم أولئك الذين قضوا نحبهم، بتعبير آرثر كيستلر، (بإيماءة من الأبدية)⁽¹⁾، يوضح إلياد مدى عقم الأيديولوجيا الحديثة (للإصلاح الاجتماعي) مثلاً، حين يذكر كيف اضطرت جنوب شرق أوروبا لتحمل قرون من المعاناة؛ لأنه وقع في طريق الغزاة الآسيويين والفاشين العثمانيين فقط. ويلاحظ إلياد أنه جرّاء حظوظ الجغرافيا والتاريخ، فإن الأوروبيين الشرقيين لم يستملهم أبداً سحر التاريخية الحديثة، وبدلاً من ذلك فإنهم - في أوقات الكوارث السياسية والاجتماعية الكبرى - لا ذوا لإراديا بالتبرير «الوثني» التقليدي للتاريخ الدّوري.

يستنتج اليمين الجديد أن المسيحية بالنسبة إلى المسيحي هي ما يعرف قيمة الإنسان، واليهودية عند اليهودي هي ما يقيم «اصطفائية» شخص ما، وبالنسبة إلى الماركسي فإن جودة الإنسان ليست ما يحدّد طبقته، بل إن جودة الطبقة هي ما يعرف الإنسان، وهكذا يصبح الإنسان (مختاراً) بفضل ولائه لمعتقد الديني أو طبقته. وبنحو يشبه خلفاء العلمانيين المستقبليين، فإن يهوه

(1) See Paul Tillich, *The Eternal Now* (New York: Charles Scribner's Sons, 1963), p. 41 and passim.

كان «استخفاف الأبدية»، آخر كلمتين خطهما كوستلر في روايته *Darkness at Noon* (New York: The Modern Library, 1941), p. 267. وقد كان كوستلر متعاطفاً مع اليمين الجديد الأوربي، وندى في الواقع بأفكار مشابهة. راجع Alain de Benoist, 'Un homme supérieur', *Éléments*, 12-no. 45, Spring 1983, pp. 5.

إله غيور، ولهذا فهو يعارض وجود آلهة وقيم أخرى، فهو كائن «اختزالي»، وكلما يوجد خارج قطيعه ينبغي إما أن يعاقب أو يدمر، ولذا فليس من المفاجئ أن «المؤمنين الصادقين» الموحدين عبر التاريخ قد حرصوا، باسم الأهداف الأسمى، على عقاب الذين ضلوا عن سراط يهوه المستقيم.

وعلى العكس، يكتب دو بنوا، فإن «نظاماً يتقبل عدداً غير محدود من الآلهة لا يكفي بتقبل تعددية أشكال العبادة الموجهة نحوها، بل إضافة إليها وبنحو أخص، فهو يتقبل تعددية المناقب، الأنظمة الاجتماعية والسياسية، وتصورات العالم التي تعدّ هذه الآلهة تعابير رفيعة لها»⁽¹⁾، وينتج من ذلك أن الوثنيين، أو المؤمنين بتعدد الآلهة، هم أقل ميلاً بنحو معتبر إلى التعصب، وتسامحهم النسبي يعود في الأساس إلى تقبّل فكرة «الطرف الثالث المستثنى» (der ausgeschlossene Dritte)، وكذلك رفض الثنوية اليهود مسيحية. ففي العقيدة اليهود مسيحية لا يمكن أن توجد حقائق نسبية، مختلفة، أو متناقضة، حيث إن اليهود مسيحية تقصي كلّ ما لا يتوافق مع التقسيم بين فكري الخير والشر. يكتب إلياد أن «التشدد والتعصب اللذين يميزان الأنبياء والمبشرين بالأديان التوحيدية الثلاثة يستمد مثاله وتبريره من نموذج يهوه»⁽²⁾، وفي النظم العلمانية الصريحة، فهذا يعني أن الأضداد، والمترددين، والذين لم ينحازوا إلى جهة، والذين يرفضون الرؤى الميعادية السياسيّة الحديثة، سيصبحون غرضاً للإقصاء أو الاضطهاد.

وهكذا، في نظر اليمين الجديد، فقد تسبب التوحيد الكتابي في فوضى المجتمع الحديث. ففي مطلع تطوره في أوروبا، شرع التوحيد اليهود مسيحي في سلب الفتنة ونزع القداسة عن العالم الوثني عبر الاقتلاع البطيء للمعتقدات الوثنية القديمة تحت حكم القانون، وعبر هذه العملية التي استمرت لقرون،

(1) Alain de Benoist, *On Being a Pagan*, p. 110.

(2) Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses* (Paris: Payot, 1976), vol. 1, p. 194.

أزالت المسيحية تدريجياً كلّ البقايا الوثنية التي تعايشت معها. وعند مؤلفي اليمين الجديد، فإن نزع القداسة وتبديد السحر Entzauberung من الحياة والسياسة لم ينتج من خروج الأوروبيين العارض من المسيحية، بل من التلاشي التدريجي للفكرة الوثنية عن المقدس. لم تكن أوروبا مشبعة من قبل بالعقلية اليهودية أكثر من اللحظة التي باتت الكنائس والبيع فيها شبه خاوية.

في الصفحات اللاحقة سنرى كيف يتعامل اليمين الجديد مع ما سماه لويس دومونت «ولادة وانتصار الأيديولوجيات المساواتية والاقتصادية الحديثة»، كما سنتناول أيضاً لماذا ينظر اليمين الجديد إلى الاقتصادية والمساواتية بوصفهما المحورين الرئيسيين للشمولية. ومن نافلة القول، في نظر اليمين الجديد، فإن كلّ أنظمة الاعتقاد الحديثة، بما فيها الليبرالية والشيوعية، تمثل ذرية علمانية لليهودية المسيحية.

الباب الثاني

سحر المساواة: جذور الأزمة الراهنة

(بغض النظر عما سيبدو عليه مستقبلاً، إما كحلم هانئ من الديمقراطية البرلمانية المعصومة، أو ككابوس من الظلام الشموليّ - فالمستقبل في يد الدولة البوليسية).

فريدريش سيبورغ، شهوة السقوط

(يكفي أن تبتز شعباً ما من تاريخه وذاكرته كي تفتح الطريق العام للمساواة).

جان كو، خطاب الانحطاط

تمهيد

في الفصول السابقة رأينا أن مؤلفي اليمين الجديد، وكذلك بعض من سبقهم، يعدّون المسيحية، الليبرالية، والماركسية هي المثيرات الرئيسة للأزمة الراهنة، ويعتقد بعض أولئك المؤلفين، الذين لخص حججهم ألان دو بنوا، أن الليبرالية والماركسية الحديثتين، كما تجسدهما أميركا والاتحاد السوفيتي على الترتيب، تدعمان القيم نفسها - أي المساواتية، العولمية، والاقتصادية. وعلى الرغم من أن تطبيق هذه القيم يختلف بشكل كبير بين أميركا والاتحاد السوفيتي، فإنها تظل مع ذلك مصدر الشرعية الرئيس لكلا النظامين.

والغرض من الباب الثاني من هذا الكتاب هو دراسة نقد اليمين الجديد للبرالية والماركسية الحديثتين، والإيمان الأساس لكلا العقيدتين بركيزة المساواة. في الفصول اللاحقة سنشير بكثافة إلى بعض المؤلفين المحافظين الذين، على الرغم من تشاركهم في الأفكار نفسها أو شبه ما نجده عند اليمين الجديد، يظلون مستقلين عن اليمين الجديد.

يقول اليمين الجديد، مع استثناءات طفيفة: إن الليبرالية والماركسية الحديثتين ترغبان معاً في أن تفرضاً على كلّ الأمم مثل المساواة، حقوق الإنسان، الديمقراطية، والتقدم الاقتصادي. ولمضادة هذا المدّ العولمي

والعالمي، الذي تنزعمه الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، فإن اليمين الجديد يدعو جميع الأمم، ولا سيما الأمم الأوروبية، إلى الانفكاك ثقافياً وسياسياً عن كلتا القوتين العظميين، وعن الليبرالية والماركسية معاً، والانضمام إلى الكفاح المشترك من أجل (قضية الشعوب). بعبارة أخرى، فبدلاً من إيمان غائم بحقوق الإنسان العالمية، يؤكد اليمين الجديد على أولوية الحقوق القومية، وبدلاً من أحلام مجردة ومتهربة عن الديمقراطية، المساواتية، ومن أسطورة التقدم الاقتصادي، فإن اليمين الجديد ينادي بالعودة إلى (الجدور) وتأسيس مجتمعات عضوية.

ستستكشف الصفحات اللاحقة لماذا يرى اليمين الجديد، وبعض المؤلفين المحافظين الآخرين، في الليبرالية والماركسية سببين كبيرين للأزمة الراهنة. فاليمين الجديد يؤكد بإصرار حقيقة أن التصورات الغائمة عن المساواة، الديمقراطية، والتقدم الاقتصادي كثيراً ما تقع ضحية تلاعبات سياسية خطيرة، تخلق بدورها دوماً إحباطات سياسية جديدة. والفكرة الرئيسة عند اليمين الجديد هي أن المساواة حين يطلق لها العنان، فالمجتمع مهدد بالانجرار إلى (الشمولية الديمقراطية)، وعلى العكس، فحين تقتصر المساواة على الفضاء الدستوري والسياسي، فإن التفاوتات الاقتصادية الحادة والجيوب المستديمة للفقر مقدر لها البقاء والرسوخ، وباختصار، فوفقاً لليمين الجديد، فإن التناقضات الاقتصادية المتأصلة في الليبرالية تمهد المجال حتماً كي تصبح الشيوعية نظاماً مرغوباً، يقود في النهاية إلى شمولية ديمقراطية. إليك كيف يلخص دو بنوا هذه النقطة:

تكشف الليبرالية عن طابعها الفصامي وعجزها الدستوري، نظراً لكونها نظاماً يولد التفاوت، ويولد في الوقت نفسه، عبر مقت التفاوت، الأساس النظري لشرعيته. وهذا هو السبب في أن الساسة الليبرالية لا يملكون أي شيء يردون به على نقادهم الاشتراكيين سوى الكفاءة الأعلى - أي

باختصار: ضمان نجاح أكبر في تحقيق الأهداف نفسها⁽¹⁾.

سيمضي هذا الباب من الكتاب بالنحو الآتي: في فصل «ميتافيزيقا المساواة» سنخطط بإيجاز أصول الأفكار المساواتية وتأثيرها في التطور اللاحق للفكر الليبراليّ والمساواتي. وسيكشف هذا الفصل أن الإرث اليهودي مسيحي كان له مساهمة معتبرة في ظهور الأفكار المساواتية في المجتمعات الحديثة، وعلى الرغم من الفصل المزعوم بين الكنيسة والسلطة السياسيّة في المجتمعات الغربية، فإن الخطاب السياسيّ في الديمقراطيات الليبراليّة ما زال يستمد بكثافة من التراث اليهودي مسيحي. وسنحاول أيضاً أن نحدد الفرق الرئيس بين التصور الليبراليّ والاشتراكيّ للمساواة، وصراعهما الدائم حول فكرة المساواة الاقتصادية.

أما فصل «اليمن الجديد والمساواة السرابية» فيتناول نقدياً الفكرة الليبراليّة عن المساواة التاريخية، حقوق الإنسان، والتساوي في الفرص الاقتصادية من منظور المفكرين المحافظين. أغلب هذا الفصل مكرّس لمؤلفي اليمن الجديد وبعض المؤلفين المحافظين الذين كثيراً ما توازي أفكارهم أفكار اليمن الجديد. ومن المهم جداً أن نؤكد أن أياً من المؤلفين المذكورين في هذا الفصل لا يتبنى علناً التفاوت القانوني، أو حتى يتحدى كلّ الممارسات السياسيّة في المجتمعات الليبراليّة. فمسعاهم يتخلص في فضح عيوب النظرية الليبراليّة عن حقوق الإنسان وتساوي الفرص الاقتصادية. وإضافة إلى ذلك، فسرى أن المؤلفين محل البحث يشتركون في خوف ضارب الجذور من أن هذه العيوب ستغطي في النهاية على الفكرة الأساسية لحرية الإنسان. ومن بين المؤلفين الذين سيشار إليهم في أثناء مناقشتنا، نذكر منظري اليمن الجديد لويس روجيه، ألان دو بنوا، پير كريس، ومحافظين آخرين مثل ماكس شيلر، أنطوني فلو، وكثير غيرهم. كما سنستكشف بإيجاز كيف تعامل هؤلاء المؤلفون مع الفكرة الليبراليّة

(1) Alain de Benoist, 'L'ennemi principal', in *Éléments*, no. 41.

الممجدة عن المساواة القانونية و (تساوي الفرص) الاقتصادية، ولماذا يعتقدون بأن بعض المقدمات النظرية الليبرالية عسيرة التطبيق عملياً.

في نظر اليمين الجديد، فإن المشكلة الأساسية في الليبرالية هي موقفها المتناقض حيال المساواة. فاليمين الجديد يؤكد مرّة بعد أخرى على أن المساواة لا يمكن ضبطها؛ فما أن ينادى بها في المجالات القانونية والسياسية، لا بدّ لها من أن تكمل مسارها في كلّ الأنحاء الأخرى، بما فيها مجال الاقتصاد. وبذلك فإن الحقوق القانونية المتساوية تظلّ بلا معنى ما لم تدعمها حقوق اقتصادية متساوية، أي حقوق في حصص متساوية من الثراء.

وكما يرى اليمين الجديد، فإن المنظرين الماركسيين أشد اتساقاً في صياغتهم لعقيدة الحقوق الطبيعية، حيث إن الماركسيين يدّعون أن المساواة الاقتصادية جزء أساس من الحقوق الطبيعية. بعبارة أخرى، فعند اليمين الجديد، لم يحقق الليبراليون سوى دور ضعيف في المناداة بالمساواة الاقتصادية، ونتيجة لذلك فقد جعلوا من أنفسهم أهدافاً دائمة لخصومهم الاشتراكيين ولا سيما الماركسيين. إليك كيف يرى دو بنوا الموقف:

بدلاً من أن تكونّ مناعة ضد الشيوعية، فإن الليبرالية في النهاية تجعل من الشيوعية خياراً مقبولاً - وذلك بثلاثة أشكال: فهي تجعلها مقبولة عبر ترويج المثال المساواتي، الذي تظلّ بحد ذاتها عاجزة عن تحقيقه. وبذلك فإنها [أي الليبرالية] تقدّم بشكل مخفف ذلك الطموح الذي يمثل أساس الشيوعية نفسها.

كما أنها أخيراً تجعل الشيوعية مقبولة، عبر استخلاص عقيدة التكيف التقاني التي تعمل على تغييب الناس عن الحرية الحقة، وهي فوق ذلك تجعلهم مستعدين لتقبل الاشتراكية على أساس الحس الذي لا يتوقف بالمساواة والأمان⁽¹⁾.

(1) Loc. cit., April-May 1982, p. 45.

يحلل فصل «الإنسان الاقتصادي» طبيعة المجتمعات الليبرالية الحديثة. ومثل اليسار الجديد، فإن اليمين الجديد يصف النظم الليبرالية بأنها شموليات «ناعمة»، فالليبرالية من جهة تدّعي أن همها الرئيس هو الحرية، ولكن آلياتها الداخلية من جهة أخرى تثبت دوماً أن همها الحقيقي هو الاقتصاد، الاستهلاكية، وعبادة المال، وفي نظر اليمين الجديد، فإن الليبرالية في الأساس عقيدة للاقتصاد والأخلاق، أو المال والقيم، حيث تصبح كلّ الظواهر الاجتماعية والإنسانية مختزلة في عالم التبادلات الاقتصادية، وتقود الاختزالية الاقتصادية في البلدان الليبرالية تدريجياً إلى الاغتراب الاجتماعي، الهوس بالخصوصية والفردية، وأهم من ذلك: إلى الاقتلاع Entwurzelung الإثني والقومي. وبذلك فحين تنفكك العرى الإثنية، تترك المجتمعات الليبرالية مع التشظي الاجتماعي، الذي يتبعه ما سماه أوتمار شيان «حرب الكل ضد الكل»، وهو ما يؤدي مباشرة إلى الشمولية الشيوعية.

كما سيلاحظ القارئ، فهذا الباب أشد وصفية من سابقه، فهو في الأساس يوضح بعض العواقب الاجتماعية لما يسميه دو بنوا (فصام الليبرالية). فعند اليمين الجديد، تتمثل الخطوة اللاحقة في الدينامية المساواتية بالانتقال من الليبرالية إلى الاشتراكية الماركسية أو (الشمولية الشيوعية). وسيحاول فصلا «الشمولية والمساواتية» و «الإنسان السوفيتي» أن يوضحا ويبسطا نظرية اليمين الجديد ذاته عن الشمولية. وإضافة لذلك، سنركز أيضاً على بعض الممارسات الشمولية في النظم الشيوعية السابقة.

يجدر بنا التأكيد على أن اليمين الجديد، وكذلك بعض المؤلفين المحافظين المعاصرين في أوروبا، قد قاموا بمراجعات مفصلة للنظريات السابقة عن الشمولية. في الواقع، فإن كلّ مؤلفينا يتفقون على أن المساواة المنفلتة، إلى جانب أسطورة التقدم الاقتصادي، توفر الإطار المناسب «لديمقراطية الشمولية»، التي تعدّ في رأيهم أشد أشكال الشمولية تطرفاً.

ومن بين المؤلفين الذين سنتعرض لهم نذكر ميشيل مافيسولي، كلود بولان، ودو بنوا.

من المهم أن نلاحظ أن بعض المؤلفين محل البحث كثيراً ما يشيرون إلى الدول الاشتراكية في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي بوصفها (شيوعية)، ولذا فإننا في هذين الفصلين سنتبنى هذا الوصف أيضاً من دون منحه أي دلالة محتقرة بالضرورة، كما هو الشائع عند بعض المحافظين. فمن نافلة القول إن هناك فروقاً مهمة بين السويد الاشتراكية والاتحاد السوفيتي الاشتراكي، وبذلك فمن أجل التشديد على هذه الفروق، أجد من المناسب أكثر أن أستعمل لقب (شيوعي) لوصف الواقع الاجتماعي في الاتحاد السوفيتي. ففي أعقاب إجراءات الشفافية وإعادة الهيكلة perestroika & glasnost، لم يعد كثير من المنظرين الليبراليين يعدّون الاتحاد السوفيتي بلداً (شمولياً)، ولعلهم باتوا من ثم يفضلون وصفه (بالسلطوي). وكما أشرنا من قبل في بداية الكتاب، فلا توجد للأسف أي مفردات سياسية منتظمة يمكن لعلماء الاجتماع أن يعتمدوا عليها في وصف الظواهر الاجتماعية. ومن المؤكد أن كثيراً من المؤلفين المعاصرين قد يرفضون اليوم حتى عدّ الاتحاد السوفيتي بلداً شمولياً.

إن الخطاب السياسي الذي يستعمله مؤلفو اليمين الجديد فيما يخص فكرة الشمولية قد يقود بالفعل إلى بعض الالتباسات. فلم يعد سراً أن اليمين الجديد يشير إلى المجتمعات الليبرالية الحديثة بوصفها (شموليات ناعمة)؛ وهو لقب ربما يصدم الكثير من الليبراليين بعدّه ظالماً وبلا أساس. وعلى العكس، فكثير من البلدان الاشتراكية كثيراً ما كانت تصور الدول الليبرالية على أنها (شمولية) من دون أن تعترف بطبائعها الشمولية ذاتها. ولا شك في أنه حتى ستالين نفسه قد نظر إلى مجتمعه بوصفه أعظم إنجاز ديمقراطي.

في نظر اليمين الجديد فإن المجتمعات الليبرالية، مع تحولها إلى

الشفافية الاجتماعية، واختزالها للحرية في (التحرر) الاقتصادي، تندد عن عمد بالقيم الروحية العليا، وبذلك فهي تكشف قطعاً عن طابعها الشمولي البدئي، على الرغم من التعددية الاجتماعية والسياسية الظاهرية التي تتبناها بكل حماسة. فعند كلود پولان، وهو باحث محافظ فرنسي مرموق، تعد الفردية، الاقتصادية، والمساواتية هي المكونات الرئيسة لوصفة الشمولية التي تقبع كامنة في المجتمعات الليبرالية القائمة. ومن جهة أخرى، فعند ألكسندر زينوفايف، وهو منشق روسي وخبير معتبر في المنطق كان له أيضاً تأثير جذري في اليمين الجديد والمشهد المحافظ الأوروبي، فإن الاتحاد السوفيتي مجتمع شيوعي كامل، شديد الديمقراطية، وفوق ذلك فإنه مجتمع استطاع بنجاح أن يخلق عينة جديدة هي الإنسان السوفيتي. كما أن زينوفايف، الذي يشترك في تشابهات مذهشة من حيث نظرية المعرفة والتحليلات الاجتماعية مع پاريتو، پولان، ودوبنوا، مقتنع أيضاً بأن الشيوعية السوفيتية قد حققت المساواة في كل مستويات المجتمع، بغض النظر عن كل العواقب غير المستساغة التي اضطرت الشعب السوفيتي لتحملها من أجل تحقيق هذه المساواة. وكما سنرى في الفصل الأخير، فإن زينوفايف يقول: إن الغولاج لم يكن أبداً نتيجة تصادفية للتاريخ، أو انشقاقاً شمولياً عن المبادئ الديمقراطية، بل إنه كان الشكل النهائي الذي اتخذته الطموحات الديمقراطية والمساواتية التي كانت ستطبق مع أو من دون ماركس واشتراكيته العلمية.

بالطبع ففي وسط تنوع كهذا في المصطلحات والتصورات المختلفة لدى مؤلفين محافظين مختلفين، كثيراً ما يصعب الاتفاق على المصطلحات الأنسب. ولذا فقد بات لزاماً على هذا الكتاب أن يوصل رسالة يفترض أن تكون مقبولة لدى المؤلفين المذكورين أعلاه، بغض النظر عن الصياغات المختلفة التي وضعوها لتصوراتهم. فعند مافيسولي، زينوفايف، پولان، دوبنوا، دومون، وربما بعض المؤلفين الآخرين، ليست الشمولية الحقبة قومية

بل أهمية. فالشمولية الحققة ليست اضطهاد القلة للكثرة، بل هي اضطهاد الكثرة للقلة. وكما يلخص پولان فإن «الشمولية هي الإرهاب التام للكل ضد الكل في كل الأوقات»، وقد كانت الدول الليبرالية والاشتراكية الحديثة قادرة على تحقيق هذا الصنف الغريب من الإرهاب.

في نظر اليمين الجديد، فإن الإنسانية تتجه نحو الفوضى الشمولية التي لا تملك قضية سوى الإيمان اليهودمسيحي البدئي بالمساواتية. وهذا في النهاية هو الاعتقاد الرئيس لليمين الجديد بالنظر إلى نشأة وتشكل المثال المساواتي والديمقراطي.

الفصل الأول

ميتافيزيقا المساواة

إن فكرة المساواة قديمة قدم البشرية نفسها، وعلى الرغم من أن التجارب المساواتية يعرف عنها أنها حدثت في وقت مبكر من التاريخ ولا نملك عنها إلا معلومات ضئيلة، فإننا مع اليهودية ومن ثم المسيحية نستطيع أن نتبع بيقين أكبر نشأة نظام الاعتقاد الحديث بالمساواتية وتصلبه التدريجي، وسيتقيد هذا الفصل بتأمل عابر في صعود المثال المساواتي في الفكر الغربي وتشكله.

يعتقد عدد من المؤلفين ذوي التوجهات الليبرالية، الاشتراكية، والمحافظة بأن المثال الحديث عن المساواة يدين بالكثير إلى الأنبياء اليهود الأوائل. ولذا يقول المؤلف الفرنسي جيرار والتر في كتابه أصول الشيوعية إن جذور المثال المساواتي الحديث والاعتقاد بالأخوة والديمقراطية يمكن تتبعها وصولاً إلى منطقة اليهودية والنصوص اليهودية المبكرة⁽¹⁾، وفي

(1) Gérard Walter, *Les origines du communisme* (Paris: Payot, 1931), 'Les sources judaïques de la doctrine communiste chrétienne', pp. 13 - 65. Compare with Vilfredo Pareto, *Les systèmes socialistes* (Paris: Marcel Girard, 1926), vol. 2, 'Les

سياق مشابه يكتب الباحث الأميركي عمانوئيل راكمان، في مقاله (اليهودية والمساواة) أن اليهودية تستمد فكرة المساواة من أن الله خلق رجلاً واحداً تحدرت منه البشرية بأسرها:

كان امتلاك كلّ البشر لسلف واحد يؤخذ بمعنى أن البشر قد خلقوا متساوين، وهم يتمتعون بهذه المساواة بفضل كونهم مولودين فحسب، حتى لو لم يحصلوا بعد على ملكة العقل⁽¹⁾.

في الواقع فإن راكمان يرى اليهودية مهمة بشكل حاسم في تطور الحقوق الطبيعية، ومن ثم حقوق الإنسان، التي أصبحت من بعد حجر الزاوية في العقيدة الأميركية حول الحقوق الطبيعية. وهو يضيف:

كان ذلك هو المصدر الوحيد الذي استطاع توماس باين الاعتماد عليه في كتابه حقوق البشر كي يدعم عقيدة إعلان الاستقلال الأميركي القائلة بأن جميع البشر قد خلقوا متساوين. وقد كانت هذه العقيدة أساسية في اليهودية⁽²⁾.

كما كان الباحث الأميركي ميلتون كونفيتز يحمل آراء مشابهة، حيث يقول في كتابه اليهودية والفكرة الأميركية إنه ضمن إطار النظام الديني، فقد كان محالاً على (الآباء المؤسسين) الليبراليين أن يصلوا إلى فلسفة المساواة في غياب الاعتقاد بتوحيد أخلاقي؛ أي الاعتقاد بإله واحد. يكتب كونفيتز:

في قاع الإيمان الديمقراطيّ ثمة تأكيد أخلاقي: لا ينبغي أن يستخدم البشر بوصفهم مجرد وسائل لهدف ما، أو أدوات؛ فكل منهم هدف في حد ذاته، وروحه قادمة من مصدر كلّ الحياة... فمهما كان أصله واطناً،

systemes métaphysiques-communistes', pp. 2 - 45.

(1) Emanuel Rackman, 'Judaism and Equality', in Equality, edited by J. Roland Pennock and John W. Chapman (New York: Atherton Press, 1967), p. 155.

(2) Loc. cit.

فالإنسان موجود هنا فقط بنعمة الله - ولا يدين بحياته لأحد إلا الله. ولديه حق متساو في السعي لأجل السعادة؛ فالحياة والحرية والسعي لأجل السعادة ملك له ببساطة بفضل أنه إنسان حي⁽¹⁾.

إن المثال اليهودي هو ملكوت السماوات، حيث تسود المساواة والسلام، ويمكن القول بأن هذه المبادئ قد لعبت أيضاً دوراً مهماً في الفكر الليبرالي والاشتراكي الحديث. وإلى جانب فكرة الأخوة والحرية، تعد المساواة اليوم فكرة فاعلة وراء الفكر الديمقراطي. وإضافة لذلك، فمن الجدير بالذكر أن فكرة المساواة ظهرت أصلاً كمساواة تامة للأرواح أمام الله؛ وحتى القرن السابع عشر والثامن عشر على الأقل، فإنها لم تعن بالضرورة أن على كل الناس أن يملكوا حقوقاً قانونية وسياسية متساوية. قد يقول المرء بأن جهود بعض المفكرين العقلانيين، بمن فيهم لوك، ميل، وحتى روسو، تمثلت أساساً بتحويل المثال المساواتي المسيحي إلى شكل يعدّ مناسباً لعالم علماني كان يشهد ببطء، ولكن بيقين تآكل سلطة الكنيسة. يرى شارل ريس في كتابه الغني بالتوثيق الفلاسفة اليوتوبيون في شخص مابلي، كوندورسيه، ومن بعدهما روسو، أنبياء علمانيين ألفيين كانت أفكارهم عن المجتمع العادل مشابهة بأنحاء عدّة للنبوءات اليهودية القديمة⁽²⁾.

وفي القرن الثامن عشر ظهر دافع علماني آخر للأفكار المساواتية لدى الباحثين البروتستانت، المعجبين بالقانون الطبيعي *jus naturale*، من أمثال غروتوس، پوفندورف، وإيمر دي فاتل، الذين أملوا أنه مع مجيء

(1) Milton Konvitz, *Judaism and the American Idea* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1978), p. 71.

(2) Charles Rihs, *Les philosophes utopistes* (Paris: Marcel Rivière, 1970). Compare with the interesting essay by Norman Cohn, 'Medieval Millenarism', in *Millennial Dreams in Action* (New York: Schocken, 1970).

في ص 33 يقول كوهن: «أكثر من أي دين آخر، تدور الديانة اليهودية حول توقع عصر ذهبي في المستقبل: وقد ورثت المسيحية هذا التوقع عنها».

الإصلاح فإن أبواب المساواة ستفتح أخيراً أمام البرجوازية البازغة، ومن ثم فمع علمنة الحياة تدريجياً وصعود الطبقة البرجوازية، بدأت دوغما القانون الطبيعي بالتنامي في المجتمعات الليبرالية المبكرة، وأصبحت في النهاية تعرف (بحقوق الإنسان) والحقوق المتساوية أمام القانون. يلخص كارل ي. فريدرش هذه النقطة بالعبرة الآتية:

إن المساواة القانونية أمام القضاء هي بمعنى ما صيغة علمانية من المساواة أمام الله؛ فكل من الله والقانون يرتقيان على الفرد واحتياجاته. لكن كلتا الفكرتين تقترحان أنه في بعض الأنحاء الأساسية جداً، يحق للبشر أن يطالبوا بمعاملتهم كما لو كانوا متساوين⁽¹⁾.

حين ينظر المرء بأثر رجعي إلى المكاسب السياسية للعقيدة المساواتية، يمكنه بوضوح أن يلاحظ تقدمها المطرد عبر التاريخ. فحتى الكنيسة الكاثوليكية، التي استنكرت في القرن التاسع عشر حقوق الإنسان والديمقراطية والليبرالية بوصفهم (بدعاً غير مسيحية) في رسائلها البابوية، مثل *Quanta Cura & Syllabus Errorum*، كثيراً ما باتت تقدم نفسها بوصفها نصيراً لتلك القيم بعينها منذ الحرب العالمية الثانية، ولاسيما منذ مجمع الفاتيكان الثاني⁽²⁾.

وقد لاحظ إرنست تريلتش، لويس روجيه، وفيرنر سومبارت، الذين يمكن ربطهم أيضاً بإرث (المحافظة الثورية)، قبل وقت طويل أنه ليس من قبيل الصدفة أن تمد الليبرالية جذوراً عميقة تحديداً في تلك البلدان التي عرفت بتمسكها الشديد بالكتاب المقدس ولاسيما بالعهد

(1) Carl J. Friedrich, 'A Brief Discourse on the Origin of Political Equality', in *Equality*, p. 227.

(2) في الرسالتين الحبريتين *Quanta Cura & Syllabus Errorum* لعام 1864، أدان الفاتيكان الديمقراطية والليبرالية بقوة. أما بعد الحرب العالمية الثانية، ولاسيما بعد عام 1966، فإن موقف الفاتيكان تجاه الديمقراطية والليبرالية قد تغير بوضوح.

القديم⁽¹⁾، ويكتب تريلتش أن النسخة الكالفنية من المسيحية، كما تطورت في الولايات المتحدة، باتت وسيلة لتطوير وتمتين المثال المساواتي، الذي نبعت منه لاحقاً العقلية السلمية العالمية، وكذلك الاعتقاد بحقوق الإنسان الشاملة⁽²⁾، وفي عهد أقرب، أكد جيرول س. أورباخ في مقالته «الليبرالية وأنبياء اليهود» أن الليبراليين في أميركا، يهوداً كانوا أم مسيحيين، اعتادوا تقليدياً أن يستشهدوا بأنبياء اليهود من أجل تقديم إدانة لأمراض المجتمع. فهو يقول:

ما تزال الليبرالية جيدة لليهود، وفقاً للحكمة الشائعة، وذلك لأن القيم الليبرالية تعبّر عن التزام بالمثل النبوية. [كما أن] الالتزام بحكم القانون (وهو إرث التوراة) الذي يوطده الشغف بالعدالة الاجتماعية، هو ما يعرف الإرث الكتابي للأيديولوجيا الأمريكية⁽³⁾.

(1) Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Harper, 1960), p. 64 in the German edition; Werner Sombart, *The Jews and Modern Capitalism* (Glencoe, Illinois: Free Press, 1951).

في ص 44 يكتب سومبارت أن «ما نسميه بالنزعة الأميركية ليس سوى اليهودية مستخلصة (geronnenes Judentum) إن جاز لنا التعبير».

Also Louis Rougier, *La Mystique démocratique: ses origines, ses illusions*, prefaced by Alain de Benoist (Paris: Éditions Albatros, 1983), especially Chapter V, 'Le protestantisme et le capitalisme', pp. 187- 221.

نشر هذا الكتاب لأول مرة عام 1929 وكان له نفوذ معتبر في الأوساط المحافظة في أوروبا. والمؤلف نفسه أيضاً: 201-Du paradis à l'utopie (Paris: Copernic, 1977), pp. 133.

(2) Troeltsch, op. cit., p. 310 (p. 768 in the German edition). And the passage on 'Naturrechtlicher und liberaler Charakter des freikirchlichen Neucalvinismus', pp. 762- 772. Compare with Georg Jellinek, *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens* (Westport: Hyperion Press, 1979).

في ص 77 يكتب يلينك أن «فكرة التأسيس القانوني لحقوق الفرد المتأصلة المقدسة الثابتة ليست ذات أصل سياسي بل ديني».

(3) Jerol S. Auerbach, 'Liberalism and the Hebrew Prophets', in *Commentary*, vol. 84, no. 2, August 1987, p. 58. Compare with Ben Zion Bokser in 'Democratic Aspirations in Talmudic Judaism', in *Judaism and Human Rights*, edited by Milton Konvitz (New York: W. W. Norton, 1972).

في ص 146 يكتب بوسكر أن «التلمود قد أوجب بكل إلحاح أن يمنح كل شخص اتهم بخرق قانون ما

في نظر كارل شميت، الذي تحدثنا عنه من قبل في فصول سابقة، فإن «اللاهوت السياسيّ الليبرالية والاشتراكية ما يزال يستمد من الخطاب الميعادي في اليهودية والمسيحية، على أنه يمنح خطابه نكهة أشد علمانية»⁽¹⁾، ويوافقه اليمين الجديد في هذا الرأي، حيث يؤيده أيضاً في أن المثال المساواتي، حقوق الإنسان الدستورية، والعالمية تمثل تبادل مواضع للميعادية غير الأوروبية، الشرقية، واليهو مسيحية.

المساواة الليبرالية أم الاشتراكية؟

حين يقول المؤلفون الليبراليون إن كل البشر متساوون، فإن ذلك لا يعني أن يكونوا متطابقين. فمن المهم أن نلاحظ أنه بالنسبة إلى المفكرين الليبراليين، لم تكن المساواة تعني التماثل، ولا صلة بين الليبرالية والانسحاق. ففي النظرية الليبرالية، يعني القول بأن كل البشر متساوون أنه ينبغي معاملتهم كلّهم بإنصاف والاعتراف بالفروق فيما بينهم. وقد كان هناك شعور خفي لدى المنظرين الليبراليين بأن فكرة المساواة وفكرة الحرية مترابطتان، فكلتا الفكرتين نابعة من الإيمان نفسه بالإنسانية المشتركة لبني البشر واحترام كلّ الأفراد؛ حيث يقول جون لوك، وهو مفكر لعب دوراً حاسماً في تطوير الفكر الليبرالي:

لابدّ أن نراعي أيضاً حالة من المساواة، يتكافأ فيها الكل أمام السلطة والقضاء، من دون أن ينعم أحد بأكثر مما ينعم به غيره. فمن الواضح أن المخلوقات المتساوية في المرتبة والنوع، والمتساوية في فرصها أمام الطبيعة، والمتمتعة بالملكات عينها، لابدّ وأن تتساوى فيما بينها من دون تبعية أو

محاكمة عادلة. ويكون كل الناس سواسية أمام القانون، بلا فرق بين الملك والشحاذ».

(1) Cf. Carl Schmitt, *Political Theology* (Cambridge: MIT Press, 1985), pp. 35 -46.

يكتب شميت في ص 36 «إن مفاهيم النظرية الحديثة للدولة كلّها ذات الدلالة هي مفاهيم لاهوتية معلنة...»

خضوع، إلا إذا شاءت إرادة الخالق الصريحة أن يعلو شأن أحدهم على الآخر⁽¹⁾.

يعتقد بعض الليبراليين، مثل ريتشارد هـ. تاووني، على الرغم من إقرارهم بالفروق الفطرية بين البشر كما تتجلى في تفاوت قدراتهم وذكائهم، بأن على الليبرالية أن تطمح إلى جعل المساواة في الفرص متاحة أمام الكل؛ لأنه بذلك النحو وحده ستصبح الفروق بين المتنعمين وغير المتنعمين أقل افتضاحاً، ففي فقرة مهمة من كتاب المساواة يكتب تاووني:

لكن الأمر المهم هو أن المساواة ينبغي ألا تتحقق كلياً، بل يجب السعي وراءها بإخلاص. فما يهم صحة المجتمع هو الهدف الذي يتوجه نحوه، أما ادعاء أنه ليس من المهم نحو أي هدف يتجه؛ لأنه مهما يكن الاتجاه فإن الهدف سيهرب منا كالسراب، فليس بالعلمي بل هو لاعقلاني⁽²⁾.

ولكن المشكلة تظهر بالطبع حين ترتبط فكرة المساواة بالمطالبة بالمساواة الاقتصادية، التي تستحضر بدورها نظريات تنحرف بشدة عن الإرث الليبرالي. فمن بابوف إلى ماركس، شنع كثير من المنظرين الاشتراكيين على المفارقات الاقتصادية الهائلة في العادة ضمن المجتمع الليبرالي - وهو المجتمع الذي اعتاد التفاخر بالمساواة القانونية واحترام حقوق الإنسان. والهدف المعلن للاشتراكيين، ولا سيما المنظرين الماركسيين، كان إزالة تلك الحواجز الاقتصادية وخلق مجتمع يترجم فيه تكافؤ الفرص الاقتصادية أيضاً إلى تكافؤ النتائج الاقتصادية. ففي فقرة مشهورة من نقد برنامج غوتا، وضع ماركس نقده للمساواة الليبرالية كما يأتي:

إن هذا الحق المتساوي [في الليبرالية] هنا من حيث المبدأ هو حق غير

(1) John Locke, On Civil Government (London: J. M. Dent and Sons, 1924), p. 118, in chapter 'Of the State of Nature', § 4.

(2) Richard H. Tawney, excerpt from Equality, in The Idea of Equality, edited by George L. Abernethy (Richmond: John Knox Press, 1959), p. 238.

متساو لقاء عمل غير متساو؛ فهو لا يقرّ بأي امتياز طبقي؛ لأن كل إنسان ليس سوى شغل كغيره؛ ولكنه يقرّ ضمناً بعدم المساواة في الملكات الفردية، وبذلك في الكفاءات الإنتاجية بوصفها امتيازات طبيعية. ولذا يقترح ماركس رؤيته لمجتمع سيتمكن من تحقيق المساواة الحقة: وفي الطور الأعلى من المجتمع الشيوعي، بعد إن يزول خضوع الأفراد المذل لتقسيم العمل ويزول معه التضاد بين العمل الفكري والعمل الجسدي؛ وحين يصبح العمل، لا وسيلة للعيش فحسب، بل الحاجة الأولى للحياة أيضاً؛ وحين تنامي القوى المنتجة مع تطور الأفراد في كل النواحي، وحين تتدفق جميع ينابيع الثروة العامة بفيض وغازرة - حينذاك فقط، يصبح بالإمكان تجاوز الأفق الضيق للحق البرجوازي تجاوزاً تاماً، ويصبح بإمكان المجتمع أن يسجل على رأيه: من كل حسب كفاءاته، ولكل حسب حاجاته!⁽¹⁾

عادة ما يخص الماركسيون الثروة الاقتصادية بالنقد بوصفها الشكل الأهم من التفاوت. وينحو منطقي، فلو لم تعد ملكية وسائل الإنتاج حكرًا على القلة، فإن البناء الفوقي (القانوني) سيغير من طبيعته أيضاً، وكذلك ينبغي إصلاح التعريف البرجوازي لحقوق الإنسان. وهذه نقطة مهمة بالخصوص، سنناقشها فيما بعد، ولا سيما حين نبدأ في دراسة أسباب الفشل المتكرر للحملات الليبرالية لنصرة حقوق الإنسان في بلدان أوروبا الشرقية الشيوعية سابقاً والاتحاد السوفيتي السابق. يعالج جون ريس هذه النقطة في كتابه المساواة:

إن الماركسي ملتزم بما يكفي بالتشديد على أهمية الملكية لوسائل الإنتاج لدرجة أنه يعدّ هذه الحقيقة عاملاً رئيساً وحاسماً في توليد التفاوتات الاجتماعية؛ ومن هنا تأتي قناعته بأن الملكية والتحكم العام بهذه الوسائل

(1) Karl Marx, Critique of the Gotha Programme (New York: International Publishers, 1938), pp. 910-.

ضروريان وكافيان لتحقيق مجتمع لا طبقي⁽¹⁾.

يتوقع أن يؤدي انتقال الملكية من البرجوازيين إلى العمال إلى انهيار الرأسمالية، على الرغم من أن المرء لو اتبع منطق المساواة، فقد يكون من المعقول أن يتصور مجتمعاً تتضمن فيه فكرة المساواة أيضاً مساواة الظروف الاقتصادية.

في نظر ديفيد تومسون، فإن المساواة الاشتراكية غير ممكنة ولا مرغوبة، حيث إنها لن تمثل انهيار الرأسمالية فحسب، بل ستقود أيضاً إلى نهاية الثقافة والحضارة⁽²⁾، وعلى الرغم من ذلك فإن تومسون يدرك أنه في المجتمعات الليبرالية المعاصرة فإن الشبق نحو المساواة قد يهيمن لدرجة أنه قد يغطي تماماً على حب الحرية. وذلك عنصر مهم في مناقشتنا وسنشير إليه مراراً في طيّات بحثنا، ويبدو أن كثيراً من المؤلفين، على طول الطيف الأيديولوجي بأكمله، متفقون على أن الليبرالية - على الرغم من إنجازاتها الهامة في صعيد الحقوق السياسية والقانونية - لم تكن ناجحة حقاً في ضمان الحقوق الاقتصادية لكل الناس. ويلاحظ تومسون بنبرة مريرة:

إن كثيراً ممن قد يدافعون بحزم حتى أنفاسهم الأخيرة عن حقوق الحرية والمساواة... (كما قد يفعل كثير من الليبراليين الإنجليز والأمريكيين) قد يولون فراراً من فكرة المساواة الاقتصادية⁽³⁾.

قد يكون من المفاجئ، خاصة لليمين الجديد، أن فكرة المساواة المتقبلة بنحو واسع في المجتمعات الليبرالية في هيئة حقوق قانونية، دينية، وسياسية مضمونة، عادة ما تجتنب في الفضاء الاقتصادي. قد يتقبل المرء فرضية أنه إن كانت التفاوتات السياسية والاجتماعية كافة من صنع البشر، فإن التفاوت الاقتصادي الذي لم يعالج بعد هو نتاج لأفعال البشر أيضاً، ومن

(1) John Rees, *Equality* (New York: Praeger Publishers, 1971), p. 35.

(2) David Thomson, *Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1949), p. 9.

(3) Ibid., p. 79.

الجدير بالذكر أن إمكانية المساواة القانونية ما أن ظهرت بوصفها واقعاً محتملاً في الفكر السياسي في القرن السابع عشر، فسرعان ما تعرضت لهجوم من قبل أولئك الذين عدّوها غير كافية وانتقائية في التطبيق. يلاحظ سانفورد ليكوف مثلاً لأن فكرة المساواة لم توفر العتاد الفكري للبرجوازية الصاعدة في القرن السابع عشر فحسب، بل ولراديكاليين مثل توماس مونتزر، جيرارد وينستالي، وأشخاص آخرين لا يحصون عدداً ممن لم يكونوا سداء بالمساواة المتسرة (القانونية)، تلك المساواة التي ربما ضمنت حاجات البرجوازية، لكنها فشلت في التصريح بأن الفلاحين والعمال يجب أيضاً أن يتمتعوا بالحقوق السياسية نفسها، وفوق ذلك أن يتشاركوا في شطر متساو من الثروة⁽¹⁾، وهكذا فبدلاً من ضمّ الناس معاً، فإن التعريف الليبرالي للمساواة منذ ظهوره قد خلق صدعاً اجتماعياً خطراً، وكذلك مهد الطريق لهجمات عنيفة في الغالب، شنها الخصوم الشيوعيون والاشتراكيون.

يتبع لويس روجيه جذور التناقض بين المساواة القانونية والاقتصادية في المثال المساواتي وصولاً إلى اليهودية وخليفتها المسيحية، ففي كتابه السرّ الديمقراطي يكتب روجيه أن اليهودية والمسيحية حيث عدّتا أن العدالة تعني التوزيع المكافئ للثروات، فقد حولتا مشكلة أخلاقية إلى أخرى اقتصادية، وبذلك فقد تعمّدتا دفع كلّ الحوار الاجتماعي نحو الجبهة الاقتصادية. كما يلاحظ:

عبر المناادة بأن الثروة بركة إلهية، فإن اليهودية - وكذلك سليلتها الحديثة: المسيحية التطهرية Puritanism - كانت محركاً للرأسمالية الحديثة. ولكن عبر المناادة بأن الثروة في الأغلب موزعة بشكل جائر، وأنها ليست دوماً من نصيب الأتقياء الذين يعانون الظلم الأبشع لكونهم

(1) Sanford Lakoff, 'Christianity and Equality', in Equality, edited by J. Roland Pennock and John W. Chapman (New York Atherton Press, 1967), pp. 128 - 130.

فقراء - فقد كانت اليهودية هي المروج الرئيس للسر المساواتي، وكذلك لنتيجته المنطقية: الاشتراكية⁽¹⁾.

إن الهم الأكبر الذي يساور اليمين الجديد، وكذلك بعض المؤلفين المحافظين الآخرين، هو شكهم العميق في قدرة الليبرالية على ردع الطلب المتزايد للمزيد من المساواة، وبالنظر إلى الآليات الحديثة للخطاب المساواتي، فمن المحتمل أنه لو أصبحت الموارد أو الفرص الاقتصادية شحيحة فجأة، فإن المساواة الاقتصادية التامة - ويصاحبها صعود الديمقراطية الشمولية - قد تصبح البديل الوحيد المتاح. من الجدير بالذكر أنه حتى الثورة الفرنسية لم تكن ثورة كاملة وناجحة في نظر كثير ممن رحبوا بها أصلاً بوصفها بداية لحقبة جديدة عادلة؛ ولذا فقد اعتقد بابوف أن المساواة ينبغي ألا تتوقف على أعتاب التشريع وحده، بل ينبغي أن يكمل مسارها حتى المساواة التامة التي ستقتضي المساواة الاقتصادية. إليك كيف قدم الأمر في كتابه بيان المتساوين:

إن الثورة الفرنسية ليست سوى ممهد لثورة أشد عظمة ومهابة ستكون هي الأخيرة... سيزول الفارق الشنيع بين الغني والفقير، بين السادة والعبيد، بين الحاكم والمحكوم... وفي صيحة المساواة، لتتظم معاً قوى العدالة والسعادة!⁽²⁾.

من نافلة القول إن نتحدث عن مدى تأثير نداء بابوف في ماركس والقادة الماركسيين اللاحقين، ولكن من اللافت أيضاً أن نلاحظ رنة ألفية غربية يتردد صداها عند مابلي، كوندورسيه، روسو، بابوف، ومن بعدهم ماركس - وهي رنة تحمل الاستمالة العاطفية الألفية نفسها التي خاطب بها بولس الرسول أهل غلاطية ذات يوم: «فليس هناك يهودي ولا يوناني،

(1) Louis Rougier, *La mystique démocratique*, p. 184. See the passage in its entirety, 'Le Judaïsme et la Révolution sociale', pp. 184 - 185.

(2) Quoted in David Thomson, *Equality*, pp. 85 - 86.

وَلَيْسَ هُنَاكَ عَبْدٌ أَوْ حُرٌّ، وَلَيْسَ هُنَاكَ ذَكَرٌ وَأُنْثَى، لَأَنْتُمْ جَمِيعًا وَاحِدٌ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ» (غلاطية 3 : 28).

قد يتفق المرء مع تومسون في أن الشهية للمساواة تتنامى بعد ذوق المرء لها - وذلك تحديداً ما يعدّه اليمين الجديد، وبعض المنظرين المحافظين الآخرين أعظم تهديد للحرية.

الفصل الثاني

اليمن الجديد والمساواة السرابية

يقدم هذا الفصل نقداً موسعاً لمظاهر مساواتية متنوعة في المجتمعات الحديثة. فلدى اليمن الجديد والكثير من المحافظين الأميركيين والأوروبيين الآخرين بعض التحفظات الجادة حيال أفكار مثل (يولد جميع البشر متساوين)، وحقوق الإنسان، والمساواة في الفرص (الاقتصادية) - وباختصار، كلّ تلك الأفكار التي تعدّ اليوم بشكل واسع عناصر أساسية في المجتمعات الليبرالية الحديثة. وتتمثل إحدى مهمات هؤلاء المؤلفين بالإشارة إلى عيوب المعتقدات المساواتية، ومقارنتها بأهمية الهويات الوطنية والتاريخية الخاصة للشعوب المختلفة ذات الثقافات المتنوعة.

يدعي اليمن الجديد أنه جرّاء التركة الفاشية، لم تحطّ كثيرٌ من النظريات الناقدة للمساواتية بالتقدير الكافي بحجة طابعها ضد الديمقراطية، وبذلك فإن بعض المؤلفين، ولا سيما في مجالات الجينات والإناسة والسلوك الحيواني، الذين تنتقد أفكارهم بعض الافتراضات المنتشرة جداً في المجتمعات الليبرالية والاشتراكية معاً، ما يزالون غير معروفين عملياً لدى قطاع واسع من الجمهور. واستناداً إلى أعمال آرثر ر. جنسن، كونراد لورينز، هانز ج.

أيزنك، وعلماء آخرين، يؤكد اليمين الجديد أن كثيراً من الافتراضات حول مساواة البشر ينبغي أن تنقح بشكل كبير، وتوضع في سياق اجتماعي مناسب، وإضافة إلى ذلك فعلى العلوم الاجتماعية أن تستعين بالمعطيات بدرجة أكبر، ولا سيما تلك التي توفرها الأبحاث في العلوم الطبيعية. بادئ ذي بدء، يعتقد اليمين الجديد أن البشر يولدون بصفات مختلفة، وأن القدرات والمهارات الموهوبة والمكتسبة تؤثر بشكل كبير في الدور السياسي والاجتماعي المستقبلي للمرأة. وإضافة إلى ذلك، كما يقول اليمين الجديد، فمن الضروري أن ننظر لكل إنسان بوصفه كائناً فريداً، يعتمد سلوكه الإجمالي وكذلك تنشئته السياسية اللاحقة بنحو معتبر على عوامل وراثية وثقافية، إضافة إلى قيم ومناقب تشبع بها من محيطه القبلي، القومي، العرقي، والإثني.

أحد الأسباب الرئيسة وراء هذا القدر الكبير من الخلط والتشوش الذي يحيط بفكرة المساواة البشرية قد يعود إلى استعمالها الغامض وغير الدقيق. فالمساواة في ماذا؟ على سبيل المثال، فقد تمّ تقبل تفاوت الكفاءات وتفاوت النتائج بشكل عام بوصفها مبادئ صالحة عند أكثرية شعوب الديمقراطيات الليبرالية، على الرغم من أن هذه المبادئ تبدو منقوصة عند مؤلفي اليمين الجديد.

فكيف تقاس كفاءة المرء، وما دور البنية الاجتماعية-اقتصادية المتبدلة في نفسية المواطنين المعاصرين، وكيف يحدد دور العوامل الوراثية مساواة الكفاءات، يتساءل اليمين الجديد؟ وما الدور الذي يلعبه تأثير الذاكرة التاريخية، القومية، أو العرقية للمرأة، ولا سيما حين يعصف خطر العنصرية بالمجتمع؟ ولماذا، لو تحدثنا بصراحة، استطاعت بعض الأمم أن تخترع المدفع الرشاش لاستعباد أمم أخرى، لا العكس؟ على سبيل المثال، فإن السجل الحاد حول التفاوت الجيني والعرقي، الذي ثار في الولايات المتحدة وأوروبا منذ وقت طويل، يعدّ في نظر اليمين الجديد مؤيداً لفرضيته القائلة: إن الاعتقاد بالمساواة أو رفضها مسألة عاطفية، لا يمكن إثباتها أو تفنيدها عبر

البحث العلمي⁽¹⁾، كما أن هانز آيزنك، النفساني والفيلسوف الإنجليزي، والداعم المخلص لليمين الجديد، يجادل بإصرار في كتاباته بأن الذكاء العام في البشر، بما في ذلك المهارات الخاصة، تحدده الوراثة إلى حد كبير. فالعوامل الوراثية حاسمة بدرجة مهمة في تنشئة المرء مستقبلاً. حيث يلاحظ آيزنك:

إن الاعتراف بهذا التنوع البشري الجوهري، القائم فعلاً على عوامل جينية خارج سيطرتنا حالياً، سيجنبنا قدراً لا يوصف من البؤس، ويعتق طاقاتنا من النضال العبيثي نحو حصر سلوك سائر الناس في سلاسل من صنع أيدينا. فمن الصعب جداً أن ننظر لآراء شخص آخر على أنها معقولة ومتعقولة وتساهم في دعم السعادة بالقدر نفسه، حين تتضارب مع آرائنا⁽²⁾.

يصر آيزنك على أن المجتمعات الحديثة يجب أن تأخذ بالنظر حقيقة أن البشر كائنات حية اجتماعية، وأن «كل محاولة لإهمال العوامل البيولوجية في سلوكنا أو دحضها، ستقود إلى تداعيات عبثية»⁽³⁾، ففي نظر آيزنك «قُدِّم لنا الإنسان العقلاني في عصر التنوير - أي الإنسان العقلاني الذي يعشقه

(1) علقت المجلة الأمريكية 661-American Psychologist, July 1972, pp. 660 على الهجمات المستمرة من قبل «نشطاء البيئة، ضد مؤيدي العوامل الوراثية بهذه العبارات: «شهد تاريخ الحضارة فترات عدّة كان فيها البحث العلمي أو التدريس يلام أو يعاقب أو يقمع لأسباب غير علمية؛ عادةً لأنه يبدو متعارضاً مع بعض المعتقدات الدينية أو السياسية... واليوم يفرض قمع مماثل، ويوجه اللوم والعقاب والتشهير ضد العلماء الذين يؤكدون على دور الوراثة في سلوك الإنسان. فغالباً ما تشوّه وتحرف المواقف المنشورة؛ وتحل النداءات العاطفية محل التفكير العلمي؛ وتوجه الحجج ضد الأشخاص لا ضد الدليل (حيث يُطلق مثلاً على العالم لقب «الفاشي» في حين تتجاهل حججه). يأتي عدد كبير من الهجمات من غير العلماء، أو حتى مناهضي العلماء، من بين السياسيين المتشددين في الحرم الجامعي. وتشمل الهجمات الأخرى أكاديميين ملتزمين بأسبقية البيئة في تفسيرهم لجميع الاختلافات البشرية تقريباً. هناك عدد كبير من العلماء الذين درسوا الأدلة واقتنعوا بالدور الكبير الذي تلعبه الوراثة في السلوك البشري، لكنهم يلتزمون الصمت، ولا يعبرون عن إيمانهم بوضوح في العلن، ولا يلتفون بقوة للدفاع عن زملائهم الأكثر صراحة». تم التوقيع على العريضة أولاً من قبل خمسين عالماً من المملكة المتحدة، وانضم إليهم لاحقاً علماء من أرجاء أخرى من أوروبا وأميركا. وكان من بين الموقعين فرانسيس كريك، هانز آيزنك، ريتشارد ج. هيرنشتاين، جاك مونود، أرنولد غيلن، غاريت هاردين... إلخ.

(2) Hans Jürgen Eysenck, The Inequality of Man (London: Temple Smith, 1973), p. 33.

(3) Hans Jürgen Eysenck, 'Vererbung und Gesellschaftspolitik: die Ungleichheit der Menschen und ihre gesellschaftspolitischen Auswirkungen', in Die Grundlagen des Spätmarxismus, with contributions from Horst Nachtigall, Ernst Topitsch and Rudiger Proske (Stuttgart: Verlag Bonn Aktuell, 1977), pp. 10 - 11.

الاقتصاديون - إضافة إلى مغالطات أخرى بوصفها أنماطاً مرغوبة من الطبيعة البشرية»⁽¹⁾، وفي بحثه الموسوم «الوراثة والسياسات الاجتماعية: التفاوت بين البشر وآثاره الاجتماعي-سياسية» يلاحظ آيزنك:

إن التطبيق [الثاني] لمبدأ الحتمية البيولوجية والجينية في السلوك البشري يختص بالتنوع البشري. فنتيجة لأنماط جينية محددة ذات علاقات متنوعة مع البيئة المتغيرة، تختلف قطاعات من النوع البشري بأنحاء مختلفة عن بعضها بعضاً⁽²⁾.

في سياق تفنيده للنموذج الاختزالي الليبرالي والاشتراكي للمجتمع، يشير كونراد لورينز - عالم السلوك الحيواني الشهير عالمياً، الفائز بجائزة نوبل، والمؤيد لليمين الجديد - إلى أن من الضروري للسياسيين وعلماء السياسة أن يولوا اهتماماً أكبر لبيولوجيا الإنسان حين يدرسون الشذوذات الاجتماعية والسياسية في المجتمعات الحديثة، ففي كتابه أفول الإنسانية يأسف لورينز لغفلة التصورات المساواتية في المعظم عن الأبعاد المتعددة للشخصية الإنسانية، ويضيف قائلاً إن البشر غير متساوين منذ لحظة الحمل بهم، ففي فصل (العقيدة المساواتية الزائفة) يكتب لورينز:

إلى جملة العوامل التي تحافظ على استقرار النظام التقنوقراطي تنتمي عقيدة المساواة المطلقة لكل البشر، بعبارة أخرى: الاعتقاد الخاطئ بأن الإنسان يولد كلوح فارغ، أو صفحة بيضاء، وأن هويته وشخصيته الفردية تتقرر أساساً عبر عملية التعلم. وهذه العقيدة، التي لا يزال كثير من الناس يؤمنون بها للأسف حتى اليوم، بنحو لا يقصر عن الحماسة الدينية، يعود أصلها - كما يثبت فيليب وايلي في كتابه الحيوان السحري - إلى إساءة فهم لتعبير شهير ورد في إعلان الاستقلال الأمريكي الذي صاغه توماس جيفرسون، حيث يقول هناك: «إن جميع البشر خلقوا متساوين»⁽³⁾.

(1) Ibid., p. 10.

(2) Ibid., p. 33.

(3) Konrad Lorenz, The Waning of Humaneness (Boston: Little, Brown, 1987), p. 178.

ولملاحظات لورينز ما يوازيها عن ريتشارد ج. هيرنشتاين، وهو بروفيسور سابق لعلم النفس في جامعة هارفرد، وكذلك أحد أوفر المصادر اقتباساً لدى اليمين الجديد. ففي مقالته المثيرة للجدل بعنوان «I.Q. [حاصل الذكاء]»، التي نشرت في مجلة Atlantic Monthly، وأوردت لاحقاً في كتاب آيزنك تفاوت البشر، يدين هيرنشتاين بقساوة خرافة المساواة الحديثة، ويقول بأنها ستعيق الفكرة الجوهرية عن الحرية بشدة. حيث يكتب:

كان شبح الشيوعية يخيم على أوروبا، كما قال كارل ماركس وفريدريش إنجلز عام 1848. وبوسعهما أن يشيرا إلى صعود المساواة بوصفها برهاناً. فمن (الحقيقة البديهية) لمساواة البشر عند جيفرسون، إلى المساواة *égalité* [في الثورة الفرنسية] وما أسفرت عنه، وحتى الثورات التي غمرت أوروبا أيام كان ماركس وإنجلز يعلنان بيانها، كانت الفكرة السياسية المحورية لعصرهما وعصرنا أيضاً هي رفض الأرستقراطيات والطبقات المتميزة، وكذلك الحقوق الخاصة لأشخاص (خاصين)، وقد كانت هذه الرؤية عن مجتمع لا طبقي محورية في إعلان الاستقلال كما كانت في البيان الشيوعي، على الرغم من الاختلاف في الخطط الساعية لتحقيقها⁽¹⁾.

بل إن لورينز يذهب خطوة أبعد ويقول إنه مهما كان إعلان الاستقلال نبيلاً ومؤثراً في القرن الثامن عشر، فمن شبه المحتوم أن تصبح رسالته تدريجياً موضع تبجيل شبه ديني وتلاعبات سياسية متكررة. فلورينز في الواقع يرى في الأيديولوجيا الديمقراطية الحديثة (دين دولة) مخططاً بعناية، من تصميم «أعوان الصناعات الكبيرة وأيديولوجيا الشيوعية. فهذه العقيدة الديمقراطية الزائفة تستمر في فرض تأثير هائل على الرأي العام وعلى علم النفس»⁽²⁾، وفي إشارة أيضاً إلى نداء الإعلان الأمريكي، الذي يرى فيه شكلاً حميداً من الصعود المستقبلي الذي لا ينثني للمساواتية، يلاحظ لورينز:

(1) Richard J. Herrnstein, 'I.Q.', quoted in Eysenck, The Inequality of Man, p. 214.

(2) Lorenz, The Waning of Humaneness, p. 180.

بقدر ما كان الإعلان كفوؤاً، كان التشويه المزدوج اللاحق لمنطق هذه العبارة مدمراً. فأول استنتاج خاطئ منها هو أن كل البشر لو امتلكوا ظروفًا مثالية بالكامل، فسيتطورون إلى كائنات مثالية، ومن هذا الاستنتاج الخاطئ استخرج أيضاً، في شقبة منطقية أخرى، أن كل البشر متطابقون كلياً عند مولدهم⁽¹⁾.

مستمدًا من المؤلفين المذكورين آنفاً، يؤكد اليمين الجديد أن الاعتقاد بالمساواة يستند إلى مبادئ المقبولة الاجتماعية المتوارثة في الصيغ العلمانية من الفلسفة المدرسية اليهود-مسيحية، أكثر من الحقائق التي أثبتتها التحليل العلمي. فوفقاً لبيير كرييس، وهو أحد فلاسفة اليمين الجديد، تربط نظريات الخرافة المساواتية عمداً بين علم زائف (هو المادية التاريخية) وعقيدة مسيحية (هي الدوغما العالمية)، تطبق بدورها على كل مستوى من المجتمع. وبذلك فإن على خرافة المساواة إما أن تلجأ إلى القوة (الصرافة) الصريحة، كما في الدول الماركسية، وإما إلى التعويد الاقتصادي (الناعم) الذي يعمل بوصفه مبدأ رائداً في الدول الليبرالية التقنوقراطية⁽²⁾، والنتيجة المحتومة هي الميل إلى عد كل إنسان كائناً طبعاً، واختزال كل الظواهر البشرية في عامل واحد هو الاقتصاد. وعبر عملية (التسوية) هذه، كما يقول كرييس، فإن دور الوراثة، ودور الوعي الوطني، وأهمية الأساطير والأديان (الرائجة منها والقديمة) سيهمل بشدة إن لم يطمس كلياً. يكتب كرييس، مقتبساً عن ألان بيريفيت، وهو سياسي فرنسي محافظ، أن «افترض أن كل الناس عند الولادة يمنحون المواهب ذاتها، وكل الناس يملكون الطاقات نفسها، نتيجة لتشوش روحي تجاه فهم التطور الإنساني، ربما كان سيعدّ جنوناً في وقت مضى»⁽³⁾.

(1) Ibid., p. 179.

(2) Pierre Krebs, 'Gedanken zu einer kulturellen Wiedergeburt', in *Das unvergängliche Erbe: Alternativen zum Princip der Gleichheit*, prefaced by H. J. Eysenck, with contributions by Alain de Benoist, Peter Binding, and Jörg Rieck (Tübingen: Grabert Verlag, 1981), p. 18.

(3) Quoted in Krebs, op. cit., p. 20.

كما يلاحظ كرييس أن العنصرية المعاصرة والقومية العنيفة عادة ما تظهران في مجتمعات متعددة الأعراق والثقافات، ولا سيما حين تشعر جماعة إثنية كبرى مهيمنة بأن أقلية غريبة أو جماعة إثنية أصغر تهدد هويتها الوطنية والتاريخية. وبذلك، فلإن أمة كبيرة تتعايش مع جماعة إثنية أصغر في البنية السياسية نفسها ستشعر تدريجياً بالخوف من أن هويتها التاريخية والقومية ستمحى على يد جسد غريب أو أجنبي غير قادر ولا راغب في مشاركة الوعي الوطني، العرقي، والتاريخي. وحين تظهر العنصرية أو الإقصاء العنصري، فيمكن في الأساس تتبعهما إلى أفراد وشعوب تشعر أكثر بالاغتراب من أواصرها الجماعية السابقة، وهكذا فإن كرييس يجادل ضمناً بأنه في بيئات متعددة الأعراق والثقافات، لن يكون لحقوق الإنسان المجردة معنى يذكر. بل إن بيئة كهذه ستصبح في النهاية مضرّة بكل الجماعات الإثنية والعرقية التي تتعايش مع بعضها. فهو يلاحظ:

إن البنى المساواتية التي تحشر معاً جماعات مختلفة جوهرياً بل ومتضاربة، ستقود في المرحلة الأولى إلى التكيف المنقوص للجماعات الإثنية المنفصلة (الذي سيقود بدوره إلى الشعور بالاقتلاع لدى الجماعة الأكبر). ومن بعد تسوية كل التناقضات والفروق، تبدأ المرحلة الثانية مع التكيف العام والمنظم الذي يتجلى بهيأة التكتل⁽¹⁾ *Vermassung*.

وبذلك، وفقاً لبيير كرييس وهانز ج. آيزنك، فإن السلوك العدواني الشاذ والحتمي الذي عادة ما يصاحب العنصرية هو في جزء منه ردة فعل للجماعة الأقوى على طلائع الاقتلاع الوشيك. وفي إشارة منه إلى السلوك العدواني لدى البشر، يلاحظ آيزنك - بنبرته المتشائمة المعهودة - أنه «لدى أكثر البشر يلعب الدماغ الزاحف (*das reptile Hirn*)، أو القشرة البدائية، دوراً مهيماً على الحس العاقل بكل أسف، ولا يمكن أن تؤثر فيه الالتماسات

(1) Krebs, Ibid., p. 24.

اللطيفة للحواس، أو المواعظ العقلانية»⁽¹⁾، عند لورينز، لا يمكن حل العنف أو العدوان السياسي عبر إجراءات قانونية بسيطة، فالعدوان البشري يكمن في أصل الإنسان بنحو لا يمكن التخلص منه عبر أي قدر من الاعتقاد بتكميل الإنسان. وفي كتابه الخطايا الثمان المميتة للإنسان المتحضر، في فصل (التفسخ الجيني)، يلاحظ لورينز:

إن الاعتقاد، الذي ارتقى إلى عقيدة، بأن كل البشر يولدون متساوين، وأن كل العيوب الخلقية لدى المجرم يمكن نسبتها إلى العيوب في بيئته وتعليمه، ستقود إلى استنزاف الحس الطبيعي بالعدالة، ولا سيما لدى الشخص الجانح نفسه؛ حيث يمتلئ بالشفقة على ذاته، عادةً نفسه ضحية للمجتمع⁽²⁾.

عند مؤلفي اليمين الجديد، لا يمكن عدّ الإنسان لوحاً فارغاً أو كائناً مجرداً، بل ينبغي أخذ كل جانب من إنسانيته في النظر، وكما يلاحظ پير كريس، فإن للإنسان عناصر ميثولوجية، تاريخية، بيولوجية، ونفسانية؛ «لأننا شعوب ذات إرث خاص، وجذور وتاريخ وتفكير خاص»⁽³⁾. إن التكتل والضياع المستمرين في المجتمعات الليبرالية الحديثة هما في الأساس أمارتان على الرفض الحديث للاعتراف بالفروق الجينية، التاريخية، والقومية المتأصلة، وكذلك الخصائص الثقافية والوطنية - وهي معالم تتعرض بازدياد للاجتثاث بفضل الاعتقاد بأن الفروق البشرية لا تظهر إلا نتيجة البيئات الثقافية المختلفة. حيث يلاحظ كريس:

إن انتظام النوع البشري قد أدى تدريجياً إلى إعاقة الدوافع العامة التي ربما كانت ستصبح أمثل وأعمق أسباب للعيش، فتسوية (Gleichstellung) كل الأفراد قد أدت تدريجياً لتدمير الشخصية، وعملية تكتل الشعوب أدت تدريجياً لتدمير الشعوب، وتعميم (حقيقة) واحدة قد أدى إلى الإضرار بسلامة سائر (الحقائق)⁽⁴⁾.

(1) Eysenck, 'Vererbung und Gesellschaftspolitik', op. cit., p. 29.

(2) Konrad Lorenz, Civilized Man's Eight Deadly Sins (London: Methuen, 1974), p. 49.

(3) Krebs, op. cit., p. 25.

(4) Krebs, op. cit., p. 30.

على الرغم من أن اليمين الجديد كثيراً ما يتهم بالدعوة للدارونية الاجتماعية وعلم الأحياء الاجتماعي sociobiology، فإنه ينكر بإصرار كل التهم القائلة بأن مقصده هو اختزال البشر في عامل واحد هو الحتمية البيولوجية، وعلى هذا الاتهام وما شاكله يرد اليمين الجديد بأن (الاختزالية البيولوجية) ستبطل بشكل واضح رؤيته تعددية الأفكار والآلهة للعالم، وستناقض أطروحاته الرئيسة التي ترفض كل أشكال الحتمية: التاريخية، الاقتصادية، والبيولوجية على حد سواء. ومع ذلك فإن اليمين الجديد لا يتردد في الاعتراف بأهمية مؤلفين مثل جورج فاشيه دو لا بوج Lapouge ولودفيغ فولتمان Woltmann، ويؤكد على أن هؤلاء المؤلفين العرقيين يجب أن يدرسوا مع تحيزات أيديولوجية أقل⁽¹⁾، ومن جانبه يلاحظ كونراد لورينز أن:

هذا الكاريكاتير الحالي للديمقراطية الليبرالية قد وصل للنقطة القصوى في تذبذبه، ففي الطرف الآخر الذي وصل إليه الرقاص قبل وقت غير بعيد، كان لدينا آيخمان وأوشفيتز، (القتل الرحيم)، الحقد العنصري، المذابح الشعواء، وقوانين السحل، وعلينا أن نعترف بأن هناك، على كلا جانبي النقطة التي يحددها الرقاص لو كف أبداً عن الحركة، قيماً أصيلة تهما: فعلى (اليسار) نجد قيمة التطور الفردي الحر، وعلى (اليمين) قيمة السلامة الاجتماعية والثقافية، ولكن الإفراط في كل منهما هو ما يقود إلى التوحش⁽²⁾.

في المقالة التحريرية لمجلة اليمين الجديد الفصلية المدرسة الجديدة Nouvelle École، بعنوان (الدارونية والمجتمع)، يؤكد اليمين الجديد أنه من بين كل الحيوانات، وحده الإنسان ليس ملزماً بالتمسك بطبيعة نوعه. فحيث أنه يحيا حالة من المرونة الدائمة، فهو (منفتح تجاه العالم)، أي قادر على

(1) Alain de Benoist, 'Ludwig Woltmann et le darwinisme allemand ou le socialisme prolet-aryen', in Nouvelle École, Summer 1982, pp. 87 - 98.

(2) Lorenz, Civilized Man's Eight Deadly Sins, p. 50.

التكيف مع بنى اجتماعية جديدة، بل وخلق بنى أخرى. وتركيبه البيولوجي ليس حتمية قاتلة⁽¹⁾، وكما يذكرنا دو بنوا، «ضمن قدرة الإنسان، تصبح للثقافة أولوية على الطبيعة، وللتاريخ أولوية على البيولوجيا. فالإنسان يتحول عبر التصرف في ماهيته الحالية، فهو الخالق نفسه»⁽²⁾.

حقوق الشعوب أم حقوق الإنسان؟

يلاحظ مؤلفو اليمين الجديد أن الأيديولوجيات الليبرالية والاشتراكية الحديثة تنفذ التصميم العولمي نفسه لمحو تعددية الأقوام، وتستعيز عن أشكال الوعي الوطني المتنوعة بالإيمان (بالإنسان النمطي) والإنسانية الواحدة. ففي نظر اليمين الجديد، تتمثل المسلمة الرئيسة لدى الليبرالية والاشتراكية بالدوغما المتكونة من حقوق الإنسان ووحدة النوع الإنساني - وهي دوغما توارثت من الفكر الأخرى اليهودي-مسيحي، وانتقلت من ثم إلى شكل علماني في العالم الحديث. يكتب بيير بيرارد، وهو مؤرخ محسوب على اليمين الجديد، في مقالته «الثقافات التي تُقتل»، أن سفر التكوين يفترض أن كل البشر قد تحدرُوا من زوج أصلي واحد، «وهذا النمط الأصلي للإنسان العالمي الشائع يقترح إطاراً يؤسس لوحدة النوع ضمن إطار البنية الحيوانية - يؤول في التحليل النهائي لاختزال الثقافة في الطبيعة»⁽³⁾، وهذا النمط الأولي للإنسانية المشتركة يتضارب كلياً مع الفكر الوثني، الذي يستخدم البيئة التاريخية والجغرافية لكل شخص، أي «المكان بوصفه مركزاً لتبلور الهوية الثقافية»، بوصفه نقطة مرجعية⁽⁴⁾، كانت الرسالة الضمنية لإعلان الاستقلال عن حقوق الإنسان تنطوي على افتراض أن حقوق الإنسان

(1) 'Darwinisme et société', in Nouvelle École, op. cit., p. 13.

(2) Loc. cit.

(3) Pierre Bérard, 'Ces cultures qu'on assassine', in La cause des peuples (Paris. Le Labyrinthe, 1982), p. 27.

(4) Ibid., p. 26.

العالمية مقدّمة على الحقوق الجماعية أو الوطنية الضيقة، وأن المبادئ القانونية التي تبنتها أميركا قد تصلح لكلّ شعوب الأرض، بغض النظر عن أصلها القومي، ويلاحظ بيرارد أن الإعلان الفرنسي والأميركي، حين أفصحاً عن كونهما عالميين، قد أصبحا في الواقع أشدّ التعابير مكرراً عن المركزية الإثنية الغربية (واليهو-مسيحية!)، فإعلان الاستقلال يدّعي أن ما يعدّ بدهياً لدى الشعوب الغربية ينبغي أن يكون كذلك لدى الشعوب غير الغربية. والنتيجة النهائية هي فقدان الذاكرة الثقافية والقومية. يكتب بيرارد:

تاريخياً، كانت حقوق الإنسان تعبيراً أيديولوجياً عن حركة اليقظة. أما اليوم فقد أصبحت تعبيراً عن المركزية الإثنية الأوروبية (-occidentalo centrisme) - وهو الخطاب الذي بات يستند إليه النظام العالمي الجديد. وفي كلّ الأحوال يمكن استعمالها لتبرير حملات إبادة ضخمة⁽¹⁾.

يشارك دو بنوا آراء مماثلة في مقالته «نحو إعلان لحقوق الشعوب»، التي يجادل فيها بأن إعلان الحقوق نفسها لكل الشعوب يقود في نهاية المطاف إلى تجريد كلّ الشعوب من خصوصيتها، «فالشعوب موجودة»، يكتب دو بنوا، «ولكن الإنسان بمفرده، الإنسان المجرد، الإنسان العالميّ، ذلك النمط من الإنسان غير موجود»⁽²⁾، فعند دو بنوا، لا يكتسب الإنسان حقوقه كاملة إلا ضمن مجتمعه، وعبر التمسك بذاكرته الوطنية والثقافية. فهو يكتب:

إن الفاعل الحقيقي لا يمكن أن يوجد إلا بدور الفاعل المرتبط (sujet réel vs. sujet relié) - أي المرتبط بتراثات خاصة وتعلقات خاصة. بعبارة أخرى، لا يمكن أن يوجد فاعلٌ قبل ترابطاته؛ ولا يمكن أن يوجد أي فاعل يمكن أن تنسب إليه بعض الخصائص خارج كلّ تعلقاته.

إن صنف «الشعب» لا يمكن أن يخلط باللغة، العرق، الطبقة، المنطقة،

(1) Ibid., pp. 32 - 33.

(2) Alain de Benoist, 'Pour une déclaration du droit des peuples', in La cause des peuples, p. 55.

أو الأمة وحدها. فالشعب ليس زمرة عابرة من الأفراد، أو تجمعاً حدث بالصدفة. فهو تلاحم لورثة شطر محدد من التاريخ البشري، على أساس حسهم بالهوية المشتركة، يطورون إرادتهم للسعي وراء تاريخهم الخاص، ومنح أنفسهم مصيراً مشتركاً⁽¹⁾.

عند مؤلفي اليمين الجديد، تمثل الثقافة والتاريخ (بطاقات الهوية) لكل شعب. وما أن تبدأ فترة التمثّل والاندماج بالحدوث، فسيهدد الشعب بالانقراض - وهو انقراض لا يعني بالضرورة، وفقاً لدو بنوا، أنه سيحدث بالقوة الغاشمة أو عبر الذوبان في وحدة قومية أقوى وأكبر، ولكن في معظم الأحيان - كما هو الحال اليوم - عبر التبني الطوعي أو القسري للنموذج الليبرالي الغربي، المتمركز في أوروبا والولايات المتحدة. ولأجل مقاومة هذا (التغريب) لكل الأمم، فإن اليمين الجديد وأبرز متحدث باسمه، ألان دو بنوا، يعارض كلّ النزعات العالمية - «تلك العالمية التي يعود أصلها إلى التأكيد على الأصل المشترك في الكتاب المقدس، وكانت منذ مطلع القرن السابع عشر ملهمة بلا انقطاع للمساواتية الدنيوية»⁽²⁾.

بالضد من النموذج العالمي للعقائد المساواتية الحديثة، يقدم اليمين الجديد التصور الاسمي nominalist للعالم؛ وهو تصور يقول: إن كلّ تفكير ينطلق من الخاص إلى العام، وهكذا فإن على الحقوق الوطنية أيضاً أن تسبق حقوق الإنسان العالمية. يدّعي دو بنوا أن الرؤية المضادة للمساواة هي بطبعها رؤية اسمية⁽³⁾، ونجد آراء مماثلة عند آرمين موهلر في مقالته (الانعطاف الاسمية)، التي يقول فيها أنه بخلاف العالمية، تنطلق الاسمية من افتراض التفرد الإنساني، النسبية، والتنوع الثقافي للشعوب⁽⁴⁾، ويؤكد دو

(1) Ibid., pp. 55 - 56.

(2) Ibid., p. 58.

(3) Alain de Benoist, 'Gleichheitslehre, Weltanschauung und Moral', in Das unvergängliche Erbe, pp. 77 - 105.

(4) Armin Mohler, 'Die nominalistische Wende: ein Credo', in Das unvergängliche

بنوا هذه النقطة بالعبارات الآتية:

التنوع أمر إيجابي؛ لأن الغنى الحقيقي بأسره يستند إليه، وتنوع العالم يكمن في حقيقة أن كلّ شعب وكل ثقافة تمتلك قيمها الخاصة، التي تقيم كلّ ثقافة عبرها بناها الكافية الخاصة، أي إطار لا يمكن تغيير نظامه الداخلي اعتباراً من دون تغيير كلّ الأجزاء الأخرى. ومن هنا أيضاً يبدأ النقد الجوهري للشمولية، التي نعرف على مصادرها التاريخية الرئيسة في عقيدة التوحيد⁽¹⁾.

وردت ملاحظات مماثلة من قبل لدى مؤلفين محافظين آخرين، أبرزهم لويس روجيه وماكس شيلر، اللذين كثيراً ما يحيل إليهما اليمين الجديد في صياغة نقده لليبرالية والاشتراكية. فقد لاحظ شيلر ذات مرة أن حب الإنسانية و (ديانة حقوق الإنسان) أشبه بشكل من الحقد *ressentiment* الاجتماعي الذي عادة ما يظهر حين يكون المجتمع في غمرات التفكك المطرد، وغارقاً في الفردية المفرطة. حيث يكتب «إن حب الإنسانية ظهر أصلاً بوصفه احتجاجاً ضد حب الوطن، وأصبح بذلك احتجاجاً ضد كلّ مجتمع منظم»⁽²⁾، فحين يفقد شعب ما وعيه، كما يقول شيلر، يلتجئ أفراداه المقتلعون فوراً إلى مثل يوتوبية سيئة التعريف، تعني إجمالاً (بالتحسين) الأخلاقي للعالم بأسره.

ولعبارات شيلر ما يوازيها عند روجيه الذي يرى في حقوق الإنسان المجردة نكراناً من المرء لجدوره. فهو يقول: إن فكرة حقوق الإنسان كثيراً ما تبدو فارغة من أي معنى ما لم تفهم ضمن إطار مجتمع المرء أو أمته، وفي تصوره (العضوي) لحقوق الإنسان، يكتب روجيه أن كلّ حق يفترض ثلاثة عناصر:

Erbe, pp. 55 - 74.

(1) Alain de Benoist, 'Gleichheitslehre', op. cit., p. 87.

(2) Max Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen (Leipzig: Verlag der weissen Bücher, 1915), p. 187. (Translated into English as Ressentiment [New York: Free Press of Glencoe, 1961].-Ed.)

الفاعل النشط للحق، والمفعول به للحق نفسه، وبعدهما فاعل ساكن، أي فرد آخر يمكن أن يحيل إليه حامل تلك الحقوق⁽¹⁾، ووفقاً لروجييه، فإن المرء لا يستطيع حقاً أن يتمتع بحقوقه أو يعرف حريته، إلا حين يعيش في شركة مع شعب يشاركه المصير نفسه والثقافة نفسها. فهو يكتب:

ليس للإنسان المعزول أي حقوق. فالفرد يستمد حقوقه حين يدخل علاقة مع كائنات مناظرة أخرى، أي من حقيقة أنه يعيش في مجتمع، وبالنظر لطبيعته، فإن الإنسان لهذا لا يملك أي حقوق خارج المجتمع، أو أي حقوق يجب فرضها على المجتمع، فحقوقه الفردية لا تظهر إلا نتيجة للوضع القضائي للمجتمع الذي يعيش فيه، ولذا فهو لا يملك حقوقاً إلا تلك التي يمنحها إياه المجتمع⁽²⁾.

في نظر اليمين الجديد و (منظره) لويس روجييه، يعدّ المجتمع العضوي نقطة الانطلاق الوحيدة لحقوق الإنسان، حيث يمكن لحقوق الشخص أن تعزز، تقاس، أو تقيّد فقط بفضل درجة سخاء المجتمع أو عدمه. وبخلاف دعاة حقوق الإنسان العالمية، يقترح مؤلفو اليمين الجديد أن كلّ شخص يُعرّف أولاً عبر مولده، إرثه، بلده الأصلي، ونظام القيم الذي ورثه من مجتمعه. يعلق دو بنوا بنباهة: «أرى الحصان، لكنني لا أرى الحصانية / Ich sehe ein Pferd, aber ich sehe keine Pferdheit»⁽³⁾، وقد عبر المؤلف المحافظ جوزيف دو ميستر عن آراء مماثلة من قبيل الطرفة عبر نقده اللاذع للديمقراطية الليبرالية في فرنسا. فقد كتب أنه في أثناء رحلاته شاهد «فرنسيين، إيطاليين، وروساً، وما شاكل؛ وبفضل مونتسكيو، فإني أعرف أن المرء قد يكون فارسياً حتى؛ ولكن عليّ أن أقول: أما هذا الإنسان، فإني لم ألتق به يوماً»⁽⁴⁾.

(1) Louis Rougier, *La Mystique démocratique*, p. 49.

(2) Ibid., p. 50.

(3) Alain de Benoist, 'Gleichheitslehre', op. cit., p. 78.

(4) Joseph de Maistre, *Considerations on France* (Cambridge: Cambridge

وبالفعل فما أكثر المؤلفين المحافظين الذين كتبوا بنحو نقدي عن الديمقراطية الليبرالية والمساواتية قبل الحرب العالمية الثانية، ومن ميراثهم يستمد اليمين الجديد بشكل كبير. بنحو مشابه لكارل شميت، كتب القانوني المحافظ الألماني فريتز بوخهولز أن كلّ تعديل أو قانون أو تشريع جديد يضاف إلى النظام القانوني للمجتمعات الليبرالية يبطل مبدأ المساواة في الحقوق بنحو ملحوظ، حيث إن كلّ تغير قانوني يقتضي مزيداً من التمايز بين المواطنين، حيث يلاحظ بوخهولز:

إن الحقوق المتساوية المطلقة فرضية نظرية محضة. فهذه المساواة لا يمكن أن تطبق إلا في نظام قانوني لن يظهر فيه من بعد أي شكل لواقع الحياة المستمر في تنوعه واختلافه؛ إنها مساواة لن تتكون إلا من بند قانوني (Rechtssatz) فريد، وهو (الكل الناس حقوق متساوية). وكل بند تقييدي إضافي سيؤدي إلى مزيد من التمايز. إن نظاماً قانونياً كهذا يعني نهاية القانون والمجتمع. وهكذا فإن الحقوق المتساوية المطلقة تعني نفي النظام القانوني نفسه⁽¹⁾.

وإضافة إلى ذلك فإن الحقوق عرضة للتغير على مرّ التاريخ، ونتيجة لذلك فإنها يجب أن تسوغ تغيرات في القيم والعادات ونظام القيم المهيمن في البلاد، «وبالضد من ذلك فإن حقوق الشعوب»، كما يكتب بوخهولز، «تحدد في محتواها بالصفات الطبيعية للشعب، ويمكن فهمها بوصفها نظام القيم المتأصل لدى المجتمع»⁽²⁾.

من جانبه يرى لويس روجيه عقبة أخرى أمام حقوق الإنسان، فهو

University Press, 2003), p. 53. De Maistre further writes, 'The question is not whether the French people can be free with the constitution they have been given, but whether they can be sovereign.' Ibid., p. 37.

(1) Fritz Buchholz, Gleichheit und Gleichberechtigung in Staats- und Völkerrecht (Bleicherode am Harz: Verlag Carl Nieft, 1937), p. 41.

(2) Ibid., p. 28.

يلاحظ أنه حتى يفرض أن مبادئ حقوق الإنسان المتساوية ستطبق بعدالة وشمول في المستقبل، فإنها ستزيد من التفاوت بحق أولئك الذين لم تكن لديهم فرصة للتمتع بها في الماضي، أي تلك الملايين التي لا حصر لها والتي قضت حياتها في العبودية والظلم والتفاوت المجحف. إليك كيف يرى الأمر:

لعل تطبيق العدالة المتكاملة في نهاية التطور البشري سيمثل أعظم تفاوت، قادر على الحط للأبد من الكون أخلاقياً. فامتيازات الآتين متأخراً ستؤدي إلى تعاظم حجم المظالم الفادحة ضد أسلافهم الذين كانوا صنّاع سعادتهم الأنانية⁽¹⁾.

من ملاحظات لويس روجيه، كارل شميت، فريتز بوخهولز، وبعض المؤلفين المحافظين الآخرين، يصل اليمين الجديد إلى استنتاج أنه نظراً لطبيعتها الجبرية، ستؤدي العقائد المساواتية حتماً إلى خلق إحباطات جديدة دوماً، وبذلك فهي ملزمة بتبني موقف عدائي نسبياً تجاه التاريخ. فالفكرة الليبرالية والاشتراكية عن التاريخ، وفقاً لليمين الجديد، تعرّف التاريخ بوصفه «العصور المظلمة» - وهي فكرة تجتث اليوم بفضل الصيغة العلمانية عن «الإنسان بوصفه كائناً ناجزاً ونهائياً».

يجادل دو بنوا بأن الإنسان لا يمكن أن يعرف حريته وحقوقه الفردية إلا لو ظل على صلة بثقافته وبيئته وإرثه الزمني. «الإنسان لا يحيا على المريخ، أو على جزيرة معزولة، أو مملكة المغبوطين، بل هنا والآن، وفي مجتمع محدد جداً»⁽²⁾، ومن جانبه يلاحظ بيير فيال، وهو محرر لمنشورات اليمين الجديد، أن كلّ المعتقدات المساواتية تمهد للشمولية، «حيث إن كلّ نظام شمولي يسعى لتدمير هويات الشعوب، عن طريق مهاجمة ثقافتها بوصفها أولوية»⁽³⁾.

(1) Louis Rougier, op. cit., p. 111.

(2) Alain de Benoist, 'Gleichheitslehre', op. cit., p. 90.

(3) Pierre Vial, 'Servir la cause des peuples?', in La cause des peuples, p. 69.

لا شك عند فيال في أنه على الرغم من إنكار المجتمعات الليبرالية والاشتراكية معاً لأي صلة بالشمولية، فإن أحد الأنحاء التي تعبر عن اتفاقهما الضمني هو اعتقادهما بأن الأمم والشعوب من بقايا الماضي، وأنها يجب أن تستبدل بنظام عالمي ذي طابع دولي. حيث يكتب فيال:

اليوم، أكثر من ذي قبل، تمثّل الشعوب بخصوصيتها غير القابلة للاختزال عقبة كبيرة أمام عالمية «النظام القاتل للشعوب»، فهذا النظام يقوم على أيديولوجيا اللذاتية والرفاهية النرجسية - وهي الهدف المشترك لليبرالية والاشتراكية، الذي يعلمن الدوغما المسيحية عن الخلاص الشخصي⁽¹⁾.

على الرغم من أن الأشكال الليبرالية والاشتراكية من الشمولية قد تتضارب، بل وقد تجد نفسها في صراع عنيف ضد بعضها بعضاً، فإن فيال يؤكد أن كلّ هذه الأشكال مدمرة للهوية التاريخية والثقافية لكل شعوب العالم:

الشمولية الصلبة: هذه هي الشمولية التي يضطر شعب التبت لتحملها. الشمولية اللينة: تلك التي تعمل عن طريق فرض النموذج الثقافي الغربي الأمريكي، الذي ينتشر عبر الإعلام في كل أرجاء العالم بأسره⁽²⁾.

يلاحظ بعض المؤلفين المحافظين، الذين كثيراً ما يشير اليمين الجديد إلى أفكارهم، أن فكرة حقوق الإنسان يمكن في أحيان كثيرة أن تؤدي إلى عواقب وحشية جداً، وفي ظل مجموعة معينة من الظروف، يمكن لأسوأ أنواع الاستبداد أن تستمد شرعيتها من مبادئ حقوق الإنسان. هذه هي الأطروحة التي لاحظناها من قبل في استعراضنا السابق لكارل شमित، وتعرض لها مؤخراً الباحث المحافظ جان جاك فوننبرغر.

يكتب فوننبرغر أن العقلانية السياسية بالنسبة إلى موضوع حقوق

(1) Ibid., p. 71.

(2) Loc. cit.

الإنسان قد تقود إلى إخضاع التنوع الثقافي والوطني لحقّ وحيد؛ أي إلى انتصار الحقوق الذاتية والمركزية الإثنية:

بعبارة أخرى، فإن فكرة الطبيعة تتصرف تدريجياً بوصفها سلاحاً ضدّ التصور العضوي للبنية الاجتماعية، الذي يعدّ كلّ إنسان وفقاً له جزءاً من كلّ متميز وهمي. فالعقلانية السّياسيّة الجديدة تجدد في النزعة الذرية والآلية صنفين فكريين ييطان الرؤية الكلية للمجتمع التي لازمت الفلسفة الكلاسيكية والقروسطية، وهكذا فإنّ المجتمع المجرد من طبيعته الخاصة سيصنّف في عداد الآثار، ويتكلّ دوره حصراً على صفات الفرد⁽¹⁾.

إنّ إساءة التوظيف الممكنة لمبادئ حقوق الإنسان، كما يكتب فوننبرغر، تصبح واقعية بحق حين يتزامن التقدم الاجتماعي للفرد في المجتمع الحديث مع مزيد من التجريد لفكرة حقوق الإنسان العالمية. وكثيراً ما قد يحدث، بحسب رأي فوننبرغر، أنه يصبح من السهل باسم حقوق الإنسان أن يلصق ببعض الأفراد غير المرغوبين، أو بعض الأصناف من الناس، وأحياناً بأمم بكاملها، ولاسيما في الدول الشيوعيّة، لقب (العناصر المعادية للسلام)، وهكذا فباسم المبادئ العالمية يمكن بكلّ يسر أن يلقب صنف معين من الناس (بالوحوش) ومن ثمّ يمنعون أي مساعدة قانونية جرّاء افتراض أن الوحوش لا يمكن أن يعدّوا بشراً، وبهذا فإنّ حقوق الإنسان يمكن أن تصبح (سلاحاً قضائياً) ماضياً ضدّ كلّ من قد يعدّ غير جدير بها. وبنحو مماثل لكارل شميت، يلاحظ فوننبرغر خطر إساءة التوظيف لفكرة حقوق الإنسان:

إنّ هذا الشكل الجديد المعقلن من الإقصاء الاجتماعي يستدعي الفكرة المحيرة عن حقّ (أو قانون) استثنائي في جرائم معينة، تصنف منفصلة

(1) Jean-Jacques Wunenburger, 'Les droits de l'homme, du fondement philosophique à l'illusion idéologique', in Contrepoint, nos. 50- 51 (1985), pp. 102- 103.

(بوصفها جرائم ضد الإنسانية). ووفقاً للحق الذي يطبق على النوع البشري، فإن المجرم بوصفه أمر واقع ينكر إنسانية ضحيته، ولكن من دون أن يحرم نفسه من التمتع بالحقوق الطبيعية. وحدها الكرامة المتكافئة التي تمنح لكل الناس ستسلب منه، وعلى العكس، فإن بعض المجرمين يفرون من منطق وعدالة حقوق الإنسان، وسيخضعون لاحقاً لعدالة استثنائية - بالنظر لأنّ جرائمهم ربما لم ترتكب ضد الإنسانية المتأصلة في أفراد ضحاياهم، بل ضد الإنسانية ككل. وبذلك فإن المجرم يجرد من خصيصته بوصفه كائناً عاقلاً ليصبح وحشاً ومنحرفاً. وعبر إتاحة هذا الصنف الخاص (للجرائم ضد الإنسانية) فإن منطق العدالة يقدم على مخاطرة هائلة حين يصبح مرتبطاً بشكل ماكر بآلية قضائية ليست بالمتعلقة جداً⁽¹⁾.

واستناداً إلى ملاحظات مماثلة، يرى دو بنوا في مقالته عن الإرهاب أن أسوأ ضروب الاستعباد وإرهاب الدولة قد يجد ما يشرع له في العقيدة المجردة عن حقوق الإنسان. فعند دو بنوا، «إن فكرة استمداد المجتمعات الليبرالية شرعيتها من الممارسة الحرة للسلطة ذات السيادة تلغي تلقائياً أي حق في المقاومة أو العصيان»⁽²⁾، وعلى الرغم من أن نظريات اليمين الجديد عن فكرة حقوق الإنسان قد تبدو متناقضة أحياناً، فعلى المرء مع ذلك أن يقرّ بأن اليمين الجديد على الأقل قد فهم إلى أي مدى يمكن أن يساء توظيف المبدأ النبيل لحقوق الإنسان.

إن المثال الأبشع على هذه الإساءات يمكن أن يلاحظ في الدول التي تنظر فيها العدالة المهيمنة إلى بعض الأفراد بوصفهم خونة، وحوشاً، مجانين، ومجرمين - وعادة ما تخضعهم لمعاملة مفرطة القسوة، ومن أوجه السخرية أن عين هؤلاء الأفراد كثيراً ما قد يصورون، في ظروف أخرى، وفي بلدان أخرى، (بوصفهم أبطال) و (مناضلين لأجل الحرية) وما شاكل.

(1) Ibid., p. 106.

(2) Alain de Benoist, "Terrorisme: le vrai problème", in *Éléments*, Winter 1986, p. 7.

في نظر مؤلفي اليمين الجديد، فإن ما يعرف بالدول الديمقراطية في الشرق والغرب معاً تتمتع بامتيازات ضخمة في تعريفها لصيغها الخاصة من حقوق الإنسان؛ فهي قادرة على شن هجمات إرهابية استباقية ضد أفراد وبلدان تصنفها بوصفها إرهابية سلفاً. وكما يكتب دو بنوا، «يستمد إرهاب الدولة شرعيته من منطق الدولة، في حين يستمد الإرهابي شرعيته في أكثر الأحيان من رفض القبول بمنطق الدولة»⁽¹⁾، وبنحو يحاكي فكر كارل شميت في فصل مضي، فحين تستمد أي دولة شرعيتها من مبدأ حقوق الإنسان والديمقراطية، قد تعد أي محاولة لتحدي ديمقراطية تلك الدولة جنوناً أو جريمة ضد الديمقراطية. يلاحظ اليمين الجديد أنه لا فرق بين عزرا باوند، الشاعر الأمريكي الذي زجت به السلطات الأميركية في مصحة عقلية بعد الحرب، والمنشق الروسي فلاديمير بوكوفسكي، وهو ضحية نفسانية للنظام السوفيتي، وبهذا النحو يمكن للأنظمة الحديثة أن تبرر الإرهاب، التهجير، وحبس المنشقين في مستشفيات نفسية باسم الأهداف العليا، الديمقراطية، وحقوق الإنسان. وسنحلل بعض ممارسات هذه التطبيقات المشوهة للديمقراطية وحقوق الإنسان بتفصيل أكبر في الفصل الأخير، الذي كُرس للشمولية الشيوعية.

(1) Ibid., p. 15.

الفصل الثالث

الإنسان الاقتصادي: حرب الكل ضد الكل

إن الاتهامات التي يكيلها اليمين الجديد ضد الليبرالية عدّة، لكن الاتهامات الرئيسة موجهة ضد الفكرة الليبرالية عن المساواة، والمحاولة الليبرالية لإخضاع الساحة السياسية بأسرها لعالم النشاطات الاقتصادية، وهكذا فإن هذا الفصل سيناقش كيف تعامل اليمين الجديد وبعض المؤلفين الآخرين مثل أوتمار شپان، كارل شميت، لويس دومونت، موري ميلنر، وأنطوني فلو مع الاعتقاد الليبرالي بالتقدم الاقتصادي والمساواة في الفرص الاقتصادية، ولماذا تبدو الليبرالية، وفقاً لليمين الجديد، عديمة الحيلة أمام الشمولية الشيوعية. وبذلك فإننا سنمهد الطريق لفصلنا الأخير، الذي يتناول وصف اليمين الجديد للشمولية الشيوعية.

في نظر المؤلفين الذين تناقش أفكارهم في هذا الفصل، فإن الليبرالية والشيوعية هما في الأساس فرعان مختلفان من الاعتقاد نفسه بالمساواتية والاقتصادية. فعند اليمين الجديد، حيث إن الليبرالية أخفقت في تحقيق المساواة الاقتصادية، فإن البديل المرجح والمتاح سيكون (المساواة في الفقر)، وعلى هذه المساواة المطلقة في الفقر يطلق الفيلسوف الفرنسي كلود بولان اسم الشيوعية.

يلاحظ مؤلفو اليمين الجديد أن الرافض الليبرالي للمادية التاريخية، إلى جانب التبنّي الليبرالي العاطفي لحقوق الإنسان والكرامة الإنسانية، لا ينسجم فعلاً مع القواعد المتفاوتة والأثنية التي تحكم السوق الليبرالي، حيث يقول غيوم فاي، وهو عالم اجتماع ينتمي إلى اليمين الجديد، أنه كلما ازدادت المجتمعات الليبرالية الحديثة إخلاصاً لفكرة الحقوق والكرامة الإنسانية العالمية، فستميل أكثر بنحو مفارق إلى منح بنيتها السلطوية شرعية عن طريق المنافسة الاقتصادية الحثيثة ومراقبة النشاطات الائتمانية للبنية السياسية بأكملها. «فأكثر من أي عصر آخر»، يكتب غيوم فاي، «فإن المال، وهو أداة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، ووسيلة التتبع والتحكم، قد أصبح الضابطة النهائية؛ بل لغة الحضارة الغربية»⁽¹⁾.

يرى لويس دومونت، وهو مؤلف يدين له اليمين الجديد بالكثير في تشكيل نقده الخاص لليبرالية، في النزعة الاقتصادية والمساواتية أنها نتوء طبيعي نما من العقيدة اليهود مسيحية المعلمنة، ملاحظاً أنه «كما ولدت السياسة من الدين، سنثبت أن السياسة قد ولدت الاقتصاد»⁽²⁾، ومن ثم ففي العقيدة الليبرالية، كما يقول دومونت في كتابه من ماندفيل حتى ماركس، يصبح سعي الإنسان خلف السعادة مرتبطاً بالسعي خلف النشاطات الاقتصادية. حيث يقول:

إن الاستعاضة عن الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً بالإنسان بوصفه فرداً كانت أمراً ممكناً؛ لأن المسيحية شرعت وجود الفرد بوصفه كائناً أخلاقياً. وهكذا فقد بات الانتقال ممكناً من نظام اجتماعي كلي إلى نظام سياسي يقوم بالتراضي، بوصفه بناءً فوقياً على أساس اقتصادي معرّف وجودياً⁽³⁾.

كانت لملاحظات دومونت في القرن العشرين سوابق كما عند فيرنر سومبارت، الذي قال في كتابه جوهر الرأسمالية بأن الدعامتين الرئيسيتين لليبرالية هما الاقتصاد والأخلاق - لأن الاقتصاد في نظر السياسي الليبرالي هو

(1) Guillaume Faye, 'La fin du bas de laine', in *Éléments*, no. 50, Spring 1984, p. 30.

(2) Louis Dumont, *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), p. 16.

(3) *Ibid.*, p. 59.

التعبير الأكمل عن الأخلاق. فمشاركة المرء في نشاطات اقتصادية تعني أيضاً في نظر سومبارت أن يضمن لنفسه (خلاصاً علمانياً)⁽¹⁾، ويمكن أن يستظهر المرء من ملاحظات سومبارت أن المجتمعات الليبرالية تميل إلى تبني موقف معادٍ نسبياً للشكل التقليدي للسياسة، وكما يشير شميت، فإن الغرض النهائي لليبرالية في الواقع هو التخلص من فكرة السياسي واستبدالها بفكرة الاقتصاد؛ حيث يقول شميت:

لا يمكن تحت أي ظروف أن يطالب أي أحد بأن يضحى أي فرد من مجتمع محدد اقتصادياً، تعتمد مكانته في المجال الاقتصادي على مجريات عقلانية، بنفسه من أجل عمليات عقلانية⁽²⁾.

عند غيوم فاي، تقف النشاطات الاقتصادية في الليبرالية في علاقة سببية مع الإيمان بالمساواة القانونية. فهو يكتب أنه «مع مطلع القرن السابع عشر، باتت الأيديولوجيا المساواتية تطرح مقدمات لعلم سياسي لم يعد يفكر بأي شعب بوصفه واقعاً تاريخياً محدداً»⁽³⁾، ومن الآن فصاعداً، يكمل فاي، يصبح كل الأفراد في الليبرالية قابلين للتبادل. «ما يهم الآن هي الآليات (أو النظم)، المؤسسات والقوانين، التي تبتغي إحداث الآثار نفسها في كل مكان». فالليبرالية تستعوض عن الوعي السياسي والتاريخي بالوعي العملي، الذي يرمي إلى أن يغرس في كل فرد عين السلوك المنتظم والعقلاني الذي يتكون من تبادلات اقتصادية متكررة لا نهاية لها⁽⁴⁾، وفي النهاية، كما يذكرنا دو بنوا في كتابه الأعوام الفاصلة Die entscheidenden Jahre، «فإن المجتمع التجاري [الليبرالي] محكوم عليه بالموت؛ لأنه ما من أحد ضمنه مستعد للموت من أجله»⁽⁵⁾.

(1) Werner Sombart, The Quintessence of Capitalism (New York: Howard Fertig, 1967), especially 'Holy Economy', pp. 105- 120.

(2) Carl Schmitt, The Concept of the Political, p. 48.

(3) Guillaume Paye, Le système à tuer les peuples (Paris: Copernic, 1981), p. 96.

(4) Loc. cit.

(5) Alain de Benoist, Die entscheidenden Jahre (Tübingen: Grabert Verlag, 1982), p. 53, and the entire chapter 'Wider den Individualismus', pp. 51- 55.

يلاحظ كثير من المؤلفين المحافظين، بمن فيهم مؤلفو اليمين الجديد، أنه على الرغم من الفروق الأيديولوجية الظاهرة بين الاشتراكية الماركسية والليبرالية الكلاسيكية، فإن الليبرالية كثيراً ما تقدم تفسيراً (ماركسياً) جبرياً مشابهاً للتاريخ والسياسة، فإن كان هناك أمر واحد يمكن لليبراليين والماركسيين أن يتفقوا عليه عملياً، كما يكتب دو بنوا، فهو عداؤهما المشترك لسياسات وتاريخ السلطة. وبذلك فإنها يفترض أن عالم الاقتصاد هو الحل الأمثل للمشكلات السياسية والاجتماعية. ويلاحظ دو بنوا في مقالة تحريرية نشرت في مجلة Éléments:

أياً ما تكن أنظمتها الاقتصادية، فإن المجتمعات الاشتراكية والليبرالية تتفق على نقطة جوهرية واحدة: أنها أنظمة اقتصادية. فحيث إنها تأسست على تصور اقتصادي حصراً للعالم، تقترح هذه المجتمعات في التحليل النهائي المثال البشري نفسه: التخطيط المركزي والتأمين للأولى، واقتصاد السوق والتبادل الحر للثانية⁽¹⁾.

يذكر فاي، على خطى شميت، أن السياسة في الأنظمة الليبرالية كثيراً ما ينظر إليها بوصفها مصدر حرج، ملاذاً أخيراً، أو بوصفها إزعاجاً - أي بوصفها أمراً قد يخلق توترات في أي وقت، يحدث استقطاباً اجتماعياً خطراً، وبذلك يقلق المسار السلمي للديمقراطية الليبرالية. ويؤكد غيوم فاي أنه مع الليبرالية بالخصوص، يهيمن الاعتقاد القائل: إن النمو الاقتصادي وحده قادر على حل كل التناقضات الاجتماعية والسياسية. حيث يكتب في كتابه ضد الاقتصادية Contre l'économisme:

نظراً لأن الاقتصاد بات يعدّ في الماركسية والليبرالية السبيل الوحيد لتحقيق العدالة الاجتماعية، ويفهم ضمنهما بوصفه تسوية للظروف المادية، فإن النتيجة كانت ظهور مشاعر الإجحاف بنحو أقوى من ذي قبل، وبالفعل فإن الاقتصاد بحكم التعريف مجال للهيمنة، ومحاولة تحويله إلى

(1) 'L'économie organique', (unsigned), quoted in Pour une renaissance culturelle, edited by Pierre Vial (Paris: Copernic, 1979), pp. 54 - 55.

وسيلة للتحرر أمر عبثي يحرص على الفصام الاجتماعي، بات معروفاً لدينا بالفعل⁽¹⁾.

لو صادف أن تواجه الدول الليبرالية بعض المصاعب الاجتماعية والسياسية، فستلقي اللوم في هذه الصعوبات على (الإكثار) من السياسة والتباعد عن القواعد الاقتصادية المقدسة؛ وبذلك فيجب على كل آثار السياسة أن تخضع وتستبدل بالاقتصاد غير الميسر. وبالنحو نفسه فإن الفكرة السابقة عن الدولة يجب أن تختزل إلى دولة الحد الأدنى Minimalstaat، أو stato neutrale كما سماها شميت. واعتماداً على ملاحظات شميت يكتب دو بنوا: يمثل السوق بنية نموذجية ينبغي عليها أن تظهر أقل قدر ممكن من السلطة، أي الحد الأدنى من السياسة، وهذا هو الشرط الفعلي لكفائها. أما أخطاء هذا النظام أو حوادث فشله فستفسر دوماً عبر ادعاء أنه لا يزال هناك قدر كبير جداً من السلطة [السياسية]⁽²⁾.

في الليبرالية، يكمل دو بنوا، يعمل الأفراد فقط بوصفهم وحدات اقتصادية معزولة، كثيراً ما تعدّ تعلقاتها التاريخية أو الوطنية مجرد بقايا من الماضي. أما الاستمرار في اعتناق الوعي التاريخي أو الوطني، وحبّ المرء لقومه

(1) Guillaume Faye, Contre l'économisme (Paris: Le Labyrinthe, 1982), p. 10.

(2) Alain de Benoist, Die entscheidenden Jahre, p. 34, and the entire chapter 'In der kaufmännisch-merkantilen Gesellschaft geht das Politische ein', pp. 3238-.

للاطلاع على نقد متين للمثال الليبرالي لتنمية العالم، راجع كتاب دو بنوا الذي حظي بتقييم إيجابي في فرنسا 1986 (Europe, Tiers Monde, même combat (Paris: Robert Laffont, 1986)، وخاصة فصل 'Le "développement" en question', pp. 99-132.

ينادي دو بنوا وسائر مؤلفي اليمين الجديد، على النقيض من المحافظين الجدد في الغرب، «بالشراكة الاقتصادية والثقافية مع دول أفريقيا والشرق الأوسط». راجع، Pierre Brader in Éléments, no. 62, 32-Spring 1987, pp. 25.

عن عدم تناسب المثال الليبرالي للتنمية مع دول العالم الثالث، راجع: Pierre Bérard, 'Louis Dumont: anthropologie et modernité', in Nouvelle École, no. 39, Autumn 1982, pp. 115- من اللافت أن أطروحة اليمين الجديد هذه حول التنمية الاقتصادية «التعددية»، تذكرنا ببعض النظريات الجديدة عن التنمية. قارن مثلاً Vrajenda Raj Mehta, Beyond Marxism: Towards an Alternative Perspective (New Delhi: Manohar Publishers, 1978). حيث يعتقد فراجندا بأن التنمية الاقتصادية الليبرالية كثيراً ما تتصادم مع التنوع الثقافي والسياسي للدول غير الغربية.

أو عشيرته، فقد يبدو مثارَ شكٍ، بل ومضراً في مجتمع تبدو فيه كلّ القناعات الوثيقة تهديداً بجعل التعاملات الاقتصادية في مهب الريح.

لقد كتب بعض النقاد المحافظين لليبرالية مثل أوتمار شپان، الذي يكثر اليمين الجديد من الإحالة إليه، من قبل في القرن العشرين أنه بدلاً من إبطاء صعود الشيوعية، فإن الليبرالية تسرع في الواقع من انتشارها. فقد لاحظ شپان نقدياً أنه على الرغم من افتراض اللعبة الاقتصادية الليبرالية أن كل البشر متساوون، فإن النتائج المتفاوتة لهذه اللعبة تدلّ على أن المتسابقين الاقتصاديين كانوا متفاوتين منذ البداية، فالظروف والسلع والبضائع تختلف من بلد إلى آخر، وكذلك حال مواهب البشر المساهمين في السوق الليبرالية. وبذلك، فعبر عملية التطور الاقتصادي الليبرالي، كما قال شپان، سيبدو أن التفاوت المادي ينمو وينمو ما دام النشاط الاقتصادي الليبرالي في طور التوسع.

فكيف إذن يمكن لليبراليين أن يتمسكوا بفكرة حقوق الإنسان، يتساءل شپان، حين تتقبل الأنظمة الليبرالية التفاوت بوصفه أمراً بديهياً، بل ومفيداً في النمو الاقتصادي؟ فعند أنصار الحقوق الطبيعية التي يبدو أن الليبراليين يعتقونها في الظاهر، لا يمكن تحت أي ظروف القول بأن كل فرد يدخل المنافسة الاقتصادية من موقف مختلف. ففي الواقع، وفقاً لشپان، تفترض الحقوق الطبيعية أن كل البشر يجب أن يكونوا متساوين، بغض النظر عن ظروفهم المادية التي تقررهما الصدفة؛ حيث يلاحظ:

لا شك في أن جوهر الرأسمالية هو الفردانية، ولكن ليس تلك الفردانية التي تأصلت في الحقوق الطبيعية – أي التي تقصي المنافسة في الواقع وكذلك حرب الكل ضد الكل (*bellum omnium contra omnes*)، وإضافة إلى ذلك فإنها في عقدها الأصلي (*Urvertrag*) تبطل أي حق للأقوى في النصر. أما جوهر الرأسمالية فهو الفردانية المكيافيلية التي تكافئ الأقوى بالانتصار وتيجان الغار⁽¹⁾.

استكمالاً لحجج شپان، يلاحظ اليمين الجديد أن من المفهوم لماذا تعرضت

(1) Othmar Spann, Der wahre Staat (Leipzig: Verlag von Quelle und Meyer, 1921), p. 120.

الليبرالية منذ بزوغها لهجوم مناوئها المحافظين واليساريين معاً. ففي نظر الاشتراكيين، لم تقطع الليبرالية أشواطاً كافية في تحقيق المساواة؛ أما في نظر المحافظين، فقد أفرطت الليبرالية بالفعل في تحقيقها. وهكذا فما أن نودي بالحرية الاقتصادية الليبرالية حتى بدأ المتآمرون من كل الضروب بتقويضها. أما عند مؤلفي اليمين الجديد، فإن الليبرالية تناقض نفسها حين تنادي بالمساواة الاجتماعية والسياسية، لكنها تهمل المساواة الاقتصادية بشدة، فهي بهذا تعد الساحة لمجيء أمر باتت ترفض الآن إيصاله إلى نتيجته التاريخية المنطقية.

ولهذه الحجج ما يوازئها في ملاحظة أطلقها شيان الذي كتب أن «العبارة المترددة على الأسماع صحيحة بهذا المعنى، أعني أن الليبرالية والاشتراكية ثمرتان من الشجرة نفسها»⁽¹⁾، ويحق للمرء أن يضيف أن الاشتراكية تملك منطقاً أصلب بكثير.

في وجه الثراء الهائل الذي يحيط به، فإن الفرد الممزق والمجثث يصبح بهذا عاجزاً عن تخليص نفسه من عبء الجزع الاقتصادي، بغض النظر عن درجة مساواته السياسية والقانونية المضمونة. وقد لاحظ شيان أنه ما دامت النشاطات الاقتصادية خاضعة لعالم السياسة، فسيكون لدى الفرد العادي على الأقل شعور ما بالأمان، بغض النظر عن مدى بؤس وضعه الاقتصادي. أما الآن، وفي مجتمع حطّم تلك الأواصر العضوية والهرمية واستبدلها بسوق لا أسماء فيه، فالإنسان لا ينتمي لأي مكان. وكما يشير شيان: «يمكن للإنسانية أن تقنع نفسها بالفقر؛ لأنها ستظل فقيرة للأبد، ولكن مع فقدان المكانة Stand، القلق الوجودي، الاقتلاع، والعدمية، فإن جموع الشعب المتأثرة لن تستطيع أن تتأقلم»⁽²⁾، والنتيجة هي الضياع الاجتماعي، عدم الاكتراث، والحس المطرد بالقلق، الذي قد يولد في أوقات التوتر الاقتصادي الشديد كل أشكال الغوايات الشمولية.

وهكذا يستنتج اليمين الجديد أن الاختزال الاقتصادي في الليبرالية

(1) Loc. cit.

(2) Ibid., p. 123.

سيؤدي إلى إقصاء كل الفضاءات الأخرى للنشاطات البشرية، ولا سيما تلك التي تقع في ساحة المساعي الثقافية والروحية، «فالحكم على قيمة نظام ما على أساس كفاءة اقتصاده»، يكتب دو بنوا: «يعني في الواقع تقديم الاقتصاد بوصفه أنموذجاً للنمط المرغوب»⁽¹⁾. يدعم مؤلفون محافظون آخرون آراء مماثلة، حيث إنهم على الرغم من اعترافهم بالآليات البارعة للنمو الاقتصادي الليبرالي، لا يترددون في عدّ الليبرالية - كما يفعل شومبيتر - نظاماً «للتخريب الخلاق»⁽²⁾، وعند كلود بولان، وهو المؤلف الذي سنناقشه في الفصل اللاحق، فإن «بقاء النظام الاقتصادي الليبرالي ليس ممكناً إلا عبر جهد حثيث نحو الفرار من ذاته»⁽³⁾، ويشاركه في هذه الآراء المؤلف المحافظ إرنست فورستهورف، الذي كتب أن نمط التطور الليبرالي مخوفٌ بالتناقضات؛ لأن هذا النمط يستمر في خلق حاجات جديدة وإحباطات جديدة؛ حيث يلاحظ فورستهورف:

لم يتمكن اختراع السيارة أو الطائرة أو المذياع من إشباع الحاجات البشرية، بل إنه خلق حاجات جديدة. فاليوم ينتج نصف القوى العاملة في الولايات المتحدة بضائع لم تكن معروفة في مطلع القرن الماضي⁽⁴⁾.

إن الهم الذي يشغل مؤلفي اليمين الجديد هو المدى والحدود الممكنة للاقتصاد الليبرالي. فما الذي سيحدث لو واجهت المجتمعات الليبرالية فجأة هزة مالية مدمرة؟ ما الذي سيحدث لو حلّ تقلصٌ مفاجئ للفرص الاقتصادية، تبعته مطالبات شعبية ضاغطة بتوزيع أشد تساوياً للثروة الاقتصادية؟

(1) Alain de Benoist, *Die entscheidenden Jahre*, p. 72, and the entire chapter, 'Der Ökonomismus führt zum Egalitarismus und Kommunismus', pp. 65- 73.

(2) Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York Harper and Row, 1975), p. 165 and passim in the chapter 'Decomposition'.

(3) Claude Polin, *Libéralisme, espoir ou péril?* (Paris: La Table ronde, 1984), p. 27 and passim.

(4) Ernst Forsthoff, *Der Staat der Industriegesellschaft* (Munich: Beck Verlag, 1971), p. 35.

الفرص الاقتصادية المتكافئة

أم الفرصة في عدم التكافؤ؟

لقد أشار كثير من المؤلفين المحافظين إلى بعض العيوب الخطرة في الفكرة الليبرالية عن الفرصة الاقتصادية، التي تقول بأن كل البشر متساوون عند بداية اللعبة الاقتصادية. وقد رأينا من قبل أنه، في نظر شپان، لا يمكن إجراء أي منافسة اقتصادية بين متنافسين بنحو تبطل معه مكاسبهما وتغتفر خسائرهما بعد أن تكتمل كل جولة من تبادلاتهما الاقتصادية. فالفكرة الليبرالية عن الفرصة الاقتصادية بلا قيمة أو معنى ما لم تحدد الشروط والظروف التي تتجلى عندها هذه الفرصة. وهكذا فإن جون شار يكتب في مقالته «المساواة في الفرص وما بعدها» أن المساواة في الفرص فكرة مضللة بعض الشيء، وينبغي صياغتها بشكل صحيح كي تقرأ: «المساواة في الفرص للجميع من أجل تطوير تلك المواهب التي تولي قيمة رفيعة عند شعب معين في وقت معين»⁽¹⁾. بعبارة أخرى، إن اتبع المرء منطق شار، فلو حددت أهواء السوق أن بعض الأغراض، السلع، أو المواهب البشرية مطلوبة أكثر أو أفضل تسويقاً من سلع أو مواهب أخرى، فسينتج عن ذلك حتماً أن يشعر بعض الناس بحس شديد من التفاوت والإجحاف، يكمل شار:

وذلك كامن في كل مجتمع، وهو يشكل عائقاً لا يمكن تجاوزه أمام التطور التام لمبدأ المساواة في الفرص، فكل مجتمع يشجع بعض المواهب والمنافسات ويثبط بعضها الآخر، وفي ظل عقيدة المساواة في الفرص، فإن الوحيدين القادرين على تحقيق أنفسهم وتطوير قدراتهم إلى الحد الأقصى هم أولئك القادرون والمتحمسون لفعل ما يطالبهم المجتمع بفعله⁽²⁾.

(1) John H. Schaar, 'Equality of Opportunity and Beyond,' in Equality, p. 230. Compare with Robert Nisbet, 'The Pursuit of Equality', Public Interest, no. 35, Spring 1974, pp. 103120-. Also 'The Fatal Ambivalence', Encounter, December 1976, pp. 10- 21.

(2) Schaar, ibid., p. 236.

وبذلك فإن السلوك غير المتوقع للسوق الليبرالية قد يمنح مزايا كبيرة لبعض الأفراد ويضر جداً ببعضهم الآخر، ومما يزيد الطين بلة، كما يقول شار، فإن دولة الحد الأدنى المحايدة واللاسياسية، التي كان يُظنّ أصلاً أنها الوسيلة المثلى لتفكيك الصراعات الأيديولوجية وسياسات السلطة، يمكن في ظل بعض الظروف أن تفاقم من التفاوتات التي تسبب فيها العقد الاجتماعي الليبرالي، لتفضي إلى تداعيات قد تكون مدمرة للمجتمع بأسره. ويلخص شار هذا المستقبل بالعبارات الآتية:

إن الشخص الذي يدخل إلى هذه المنافسة عن طيب خاطر سيبدأ بالنظر إلى نفسه بوصفها غرضاً أو سلعة ذات قيمة محددة، ليس بمعايير القيمة الخاصة بل بالتقييم الذي يمنحه الآخرون له بناء على الموقع الذي يشغله، ولذا فحين يستوعب أفراد المجتمع تماماً عقيدة المساواة في الفرص، ستكون النتيجة كارثية للفائزين والخاسرين في آن واحد. حيث سيسهل على الفائزين أن يعدّون أنفسهم أرقى من عامة البشر، في حين يكاد يجبر الخاسرون على تصور أنفسهم وكأنهم أوطأ من البشر⁽¹⁾.

في نظر كثير من النقاد المحافظين، فإن المنافسة التي لا تنتهي في السوق الليبرالية هي وعد مخيف لمستقبل الليبرالية. فالطبيعة غير المتوقعة للنمو الاقتصادي مع سوقه غير المستقرة، قد تدفع أكثرية الناس، كما أشار لورينز من قبل، إلى عدّ الأمان الاقتصادي والمساواة الاقتصادية أمراً مفضلاً على فكرة الحرية والتنافس الاقتصادي الحر. ويشهد على هذه الرؤى موري ميلنر في كتابه وهم المساواة بالعبارات الآتية:

إن قلق المكانة جزء أساس من المجتمع الذي يتسم بقدر معتبر من التفاوت وكذلك المساواة في الفرص. وعادة ما يفضي هذا القلق إلى الجزع. ومن ثم فإننا نرى كيف أن المساواة في الفرص تنتج مزيجاً من القلق حول مكانة المرء

(1) Ibid., p. 235.

وانخفاض في الوعي بالمكانة لدى الآخرين. فالتشديد على المساواة في الفرص سيجعل بنية المكانة سيالة حتماً، وموقع الفرد ضمنها أمراً غائماً وقلقاً⁽¹⁾.

إن السعي خلف الثراء، بنتائجه غير المضمونة، يولد عواقب سياسية غير مرغوبة، ولا سيما حين تستحيل المساواة في الفرص، كما يقترح أنطوني فلو، إلى تنافس صريح على موارد نادرة، وحين يبدأ أشخاص مختلفون باستخدام تلك الموارد بأنحاء مختلفة، يلاحظ فلو في كتابه سياسة پروكروستس بنحو مشابه لميلنر:

إن الفرص المتساوية بهذا المعنى ليست بالضرورة، ولا يمكن بالضرورة أن تكون، احتمالات متكافئة للنجاح، (فالمنافسة) التي تتساوى فيها فرص نجاح كل المتنافسين هي لعبة قمار أو رهان، وليست منافسة بحق⁽²⁾. وعليه يعقب ميلنر:

إن سباقاً كهذا متعب بالضرورة، وحين يمتد بلا نهاية، فقد يفضي إلى الاستنفاد والدمار⁽³⁾.

وقد توصل جان باشلر إلى استنتاجات مطابقة لذلك في مقالته (حول بعض التناقضات في الليبرالية). فالنجاح تراكمي دوماً، تماماً كالفشل، كما يلاحظ باشلر، وذلك لسبب بسيط هو أن نجاحاً سابقاً، سواء أكان بهيأة إرث شخص ما أم (موهبة يمكن تسويقها)، يمثل أصلاً معتبراً في منافسته الاقتصادية المقبلة. ومن نافلة القول - في نظر باشلر - إن من يبدأ مع مال أكثر سيكون حظه أوفر في النجاح بالتأكيد مقارنة بآخر لا يملك أي مال، فهو يلاحظ:

إن الحقائق تفصح عن نفسها في شؤون الاقتصاد، حيث يتقدم السعي نحو الاحتكار في أي قطاع ما لم تكن هناك قوى مضادة فاعلة، وبالمعنى نفسه، فإن أي فضاء دبلوماسي واستراتيجي حين يقسم على عدّة وحدات

(1) Milner, The Illusion of Equality (Washington and London: Jossey-Bass, 1972), p. 10.

(2) Antony Flew, The Politics of Procrustes (New York: Prometheus Books, 1981), p. 111.

(3) Milner, op. cit., p. 11.

سياسية، فسيكون اتحادها في إمبراطورية أمراً محتوماً على المدى البعيد. أما ضمن كل وحدة فإن الأغنياء يملكون فرصاً أكبر في الاغتناء لا الافتقار، تماماً كفرص الأقوياء في توطيد قوتهم. ففي التنافس على السلطة يملك الأغنياء أفضلية - كما يفعل الأقوياء - في السعي وراء رفاهيتهم⁽¹⁾.

بناء على الملاحظات السالفة، يحاول اليمين الجديد أن يحل المشكلات الآتية: ما هي حدود النمو الاقتصادي الليبرالي؟ وهل يمكن للحرية أن تهدد جرّاء المطالبة المتصاعدة بالمساواة؟ هل يمكن الحد من الاعتقاد بالمساواتية والاقتصادية من أجل إيقاف صعود ديمقراطية شمولية؟ وهل يمكن لمجتمع يستخدم الاقتصاد بنحو متزايد بوصفه إطاراً للسعادة الإنسانية أن يعدّ مجتمعاً تعددياً بحق؟

لا يصادق أي من المؤلفين سالف الذكر على القول بأن المساواتية والاقتصادية غير المقيدة قد تتوافقان مع الحرية. فكما يقول باشلر: «كل من يعد بتفعيل الحرية والمساواة معاً إما كاذب، أحق، أو جاهل»⁽²⁾، بل إن كل مؤلفينا يبدون متفقين على أنه حتى لو نجحت الليبرالية في تعطيل الآليات المساواتية والتفاوت الاقتصادي، فسيعود الأمر فقط إلى ما كان عليه قبل الحرب *status quo ante bellum* - أي إلى نقطة البداية، ولكن مع العلم بأن الوضع سيبتلى عاجلاً أو آجلاً بالمشكلات نفسها. ففي نظر كلود پولان، تمثل دولة الحد الأدنى، أو كما يسميها دولة العناية *l'état providence*، خطوة نحو «الاستبداد الحق، أي استبداد الكل ضد الكل، الذي يحمل اسم الشيوعية»⁽³⁾.

وإلى هذا الإرهاب المميز الغريب «للكل ضد الكل في كل آن» سنتجه، من أجل فهم وصف اليمين الجديد للشمولية.

(1) Jean Baechler, 'De quelques contradictions du libéralisme', Contrepoint, no. 21, May 1976, p. 45.

(2) Ibid., p. 49.

(3) Claude Polin, 'Le libéralisme et l'état providence ou le double dépit amoureux', Contrepoint, no. 50 - 51, 1985, p. 69.

الفصل الرابع

الشمولية والمساواتية

«إن روح الشمولية هي غياب كل روح».

كلود پولان، الروح الشمولية

إن فكرة الشمولية غامضة بنحو غير معتاد، فهي كلمة كثيراً ما تستعمل في الخطاب السياسي الحديث لتشويه أو إهانة خصم سياسي، بدلاً من الوصف الفعلي للتوجه السياسي لشخص ما. لا شك أن من الأسهل أن نصف آثار الشمولية بدلاً من أسبابها. فأكثرية علماء السياسة والاجتماع متفقون عموماً على أن الشمولية داء اجتماعي عضال، ولكن قلة منهم قد يتفقون تماماً حول أسباب تفشيها. ولأسباب شتى فمن المحال أن نتوصل إلى تعريف جامع للشمولية؛ لأن البلدان التي تتسم بخصائص شمولية كثيراً ما تفتخر بحبها للحرية، أو تعلقها بمبادئ الديمقراطية. وإضافة إلى ذلك، فقد يقول المرء أيضاً بأن تعريف الشمولية يتكل بشكل واضح على العالم الاجتماعي نفسه. فليس من الصعب أن نتوقع أن باحثاً اشتراكياً سيقدم فكرة الشمولية بنحو مختلف بعض الشيء عن نظيره المحافظ أو الليبرالي.

وبالنظر إلى ذلك، فستكون لهذا الفصل عدّة أهداف طموحة بعض الشيء. ففي الصفحات القليلة الأولى سأستعرض بإيجاز عدّة نظريات عن الشّموليّة طورها باحثون مرموقون مثل ريموند آرون، حنة آرندت، ويعقوب ل. تلمون. ومن ثم سأتجه لتحليل اليمين الجديد نفسه للشّمولية. وفي ختام الفصل سأصف بعض المظاهر الشّمولية التي يمكن، وفقاً للناقد الاجتماعي ألكسندر زينوفايف ومؤلفي اليمين الجديد، أن تلاحظ بأفضل نحو في الدول الشيوعية والليبرالية معاً.

غني عن القول إن من المحال أن نستعرض أو نحلل كلّ النظريات المختلفة عن الشّمولية. ولذا سأقتصر على وصف عابر للشّمولية عبر انتقاء أولئك المؤلفين الذين يمكن ربطهم إلى حد ما بالحجة الرئيسة في هذا الكتاب، واكتسبت نظرياتهم مصداقية معتبرة في المجتمع الأكاديمي.

قبل أن نمضي قدماً، من المهم بمكان أن نشدد على أن مؤلفي اليمين الجديد لا يرفضون التحليلات الليبرالية للشّمولية كلياً، لكنهم ينقحونها باستمرار، وبالاكتفاء على أعمال كلود پولان وألكسندر زينوفايف، سنحاول ملاحظة المدى الذي يشترك فيه اليمين الجديد مع بعض تلك النظريات بخصوص الشّمولية، وكذلك مدى رفضه لها بوصفها عتيقة وغير مثبتة تجريبياً، وإضافة إلى ذلك، فلأجل إيضاح تفصيلات (الغواية الشّمولية) سنشير أحياناً إلى ميشيل مافيسولي، ألان بيزانسون، ولويس دومونت، الذين تجسدت ملاحظاتهم في نظرية اليمين الجديد نفسه عن هذه الظاهرة المتحمسة والمقلقة جداً، التي لم تفهم تماماً بعد.

عرض المشكلة

ليست الشّمولية، في نظر كثير من المؤلفين، مجرد شكل بسيط من الاستبداد. فلو كانت كذلك لأمكن القول بأن أصول الشّمولية يمكن تتبعها إلى المجتمعات القروسطية، أو أن الشّمولية لاتزال مزدهرة في كثير من

الدول السلطوية المعاصرة. وقد لاحظ كثير من علماء السياسة، مثل زبيغنيو بريجنسكي و كارل ج. فريدريش، أنه من أجل تتبع جذور الشمولية اقترح علماء الاجتماع كل صلة محتملة. وهكذا فإنها يقولان في كتابها الدكتاتورية الشمولية والحكم الفردي إن «ماركس وهيغل، نيتشه وهوبز، كانط وروسو، أفلاطون وأرسطو، القديس أوغسطين، مارتين لوتر، وجان كالفن، كلهم متهمون بصياغة الأفكار التي أصبحت أسلحة في عتاد الشموليين»⁽¹⁾، وعلى الرغم من وجود نظريات مختلفة للشمولية، يبدو أن معظم المؤلفين متفقون على: (1) أن الشمولية عادة ما تظهر في المجتمعات الصناعية، أو في تلك البلدان التي تمر بعملية تطور مطردة؛ (2) أنها عادة ما تعتمد على عقيدة أو أيديولوجيا لا تتسامح مع أي خلاف؛ (3) أنها تقصد استيعاب المجتمع بأسره، ووسائل الاتصال مثل: الإذاعة، التلفاز، الخ وإخضاعها للتحكم التام المطلق للحزب الواحد والدولة؛ و (4) من أجل فرض التحكم وضمان الطاعة الاجتماعية، فإن الشمولية تلجأ إلى الإرهاب والمراقبة الأمنية⁽²⁾.

لقد بدأ البحث الخلاق في ظاهرة الشمولية على يد حنة آرندت، المؤلفة التي كتبت عملاً موجزاً جيد التوثيق ومستوعباً عن الشمولية في مطلع عقد 1950. ومما لا شك فيه أن نظرياتها لا تزال تحظى بالاحترام بين الباحثين المحافظين والليبراليين معاً، بما فيهم باحثي اليمين الجديد.

تقول آرندت: إن الحركات الشمولية بدأت في الانتشار بوصفها رد فعل على تفكك البنى الاجتماعية التقليدية في معظم البلدان الأوروبية، في أعقاب الحرب العالمية الأولى. وقد أدت أسوأ تأثيرات هذا التفكك الاجتماعي إلى تخفيف مشاعر الاقتلاع وعدم النفع عند الجموع «التي اكتسبت لسبب أو لآخر شهية للتجمع السياسي»⁽³⁾، وفي جهد منها لإيضاح نفسانية الجموع

(1) Carl J. Friedrich and Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (New York: Praeger Publishers, 1962), p. 80.

(2) *Ibid.*, pp. 9 -10.

(3) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Meridian Books,

المجتمعة حديثاً، تقول آرندت إن المناخ السياسي الجديد بات ملائماً للصعود التدريجي (الحكم الرعاع)، الذي بدأت ضمنه حركات شمولية لاحقة في الازدهار⁽¹⁾، فهي تكتب:

الحقيقة هي أن الجموع قد ظهرت من شظايا مجتمع شديد التفتت، لم تكن بنيته التنافسية ولا وحدة الفرد المصاحبة لها لتتقيد إلا عبر الانتماء إلى طبقة ما⁽²⁾.

حين تنفصم هذه الأواصر الطبقية والبنى الاجتماعية، فإن الجموع المجتمعة - بحثاً منها عن الأمان النفسي والاجتماعي - تصبح عرضة للأيديولوجيات أو الأديان العلمانية التي تقدم تفسيراً (علمياً) يكتنف كل المشكلات العالمية والوجودية، وتلاحظ آرندت أن «الحركات الشمولية - كل منها بطريقته - قد بذلت وسعها للتخلص من البرامج الحزبية التي قدمت محتوى واقعياً، وكانت متوارثة من مراحل تطور سابقة للشمولية»⁽³⁾، فالجموع عادة ما تحتشد حول قادة أو حركات شمولية، تكمل آرندت، نظراً لحاجتها الشديدة إلى الوعود بالاستقرار السياسي والتماسك الاجتماعي، وهما أمران لا تستطيع سياسات الأحزاب غير المتوقعة أن تضمّنهما.

ثمة أمر يهم آرندت بالخصوص، هو الزيجة المشؤومة بين الجموع والنخبة المثقفة. فبعد أن تذكر أسماء إرنست يونغر، لويس-فرديناند سيلين، فيلفريدو باريتو، جورج سورل، وكثير من المفكرين والكتاب اللامعين الآخرين المناهضين للديمقراطية، تقول آرندت بأنه من دون «الحلف المؤقت للمؤلفين» مع الرعاع، فإن الحركات الشمولية ما كانت أبداً لتحظى بذلك النجاح الباهر⁽⁴⁾، وفي «خيانة الكتاب» ترى آرندت أكبر جرائم المثقفين

1958), p. 311.

(1) Ibid., pp. 305- 316.

(2) Ibid., p. 317.

(3) Ibid., p. 324.

(4) Ibid., pp. 327 -340.

وهروباً طوعياً من الحرية، ومن ثم فباسم الأفكار الجديدة التي تنطوي إما على داروينية شبه علمية عنصرية، مثل غوبينو ولاهوج، أو ماركسية علمية، يمكن للجموع أن تربط نفسها بالنخبة وتنفذ هلاوسها الشمولية حتى قمتها التاريخية. وهكذا يمكن لهتلر أن يبرر آوشفيتز باسم التفوق العرقي والفكري الذي يفترض ثبوته علمياً للعرق الآري، بالنحو نفسه الذي برره البلاشفة حملات التطهير والمعتقلات باسم الماركسية العلمية. فعند آرندت، تدعي كل الأيديولوجيات أنها علمية، وأولئك الذين تساورهم شكوك حول صدقها يخاطرون بالتعرض للرفض بوصفهم منبوذين من الجنس البشري، «فالأيديولوجيات تفترض دوماً»، تكتب آرندت، «أن فكرة واحدة تكفي لتفسير كل شيء؛ لأن كل شيء مستوعب في هذه العملية من الاستنتاج المنطقي المتناسك»⁽¹⁾، باختصار، فكل الأيديولوجيات في نظر آرندت تحتوي آثاراً من الشمولية، على الرغم من أنها لا تصبح فعالة حقاً إلا في سياق توطيد حكم الرعاع. فالأيديولوجيات تعني للشمولية ما يعنيه الماء للسماك؛ فمن دون أيديولوجيا لا يمكن للحركات الشمولية أن تردهر.

ولكن آرندت تلاحظ أنه على المدى البعيد، فإن مصير الأيديولوجيا الشمولية هو أنها ستقود إلى الانتروپيا الكلية - حيث تبدأ بالتهام صنف ما من الناس، وتنتهي بالتهام نفسها. كما تقول إنه حتى لو نجا النازيون بعد الحرب وظلوا على رأس السلطة، لكانوا سيسيطرون خطة (الحل النهائي) لتشمل صنوفاً اجتماعية أخرى، مما سيقود حتماً إلى دمارهم الذاتي في النهاية⁽²⁾. وبنبرة متشائمة بوضوح، تصل آرندت إلى استنتاج أن الحس الشديد بالاغتراب الاجتماعي، الوحدة، والعزلة هي الطلائع الأولى للظاهرة الشمولية - وهي ظاهرة يستبعد اختفاؤها من المجتمعات الحديثة⁽³⁾.

(1) Ibid., p. 470.

(2) Ibid., pp. 392- 419.

(3) Ibid., p. 478.

تجدر الإشارة إلى أن ملاحظات آرندت عن حكم الرعاع كانت قد فُصِّلَتْ، في وقت سابق من هذا القرن، وبالقدر نفسه من الإقناع على يد غومستاف لوبون، خوسيه أورتيغا إي غاسيت، وإلى حد ما لويس روجيه - وهم باختصار أولئك المؤلفون الذين يقول اليمين الجديد إنهم آباؤه الروحيون. وعبر مسيرتنا سنحاول إيضاح أين يتفق اليمين الجديد مع نظريات آرندت، وأين يعتقد أنها تبدو قاصرة.

ثمة مؤلف آخر طورَ نظرية مستقلة حول الشمولية هو يعقوب ل. تلمون، الذي وثق جذور الشمولية في مرحلة أسبق من التاريخ. فمثل پاريتو وجيرارد والتر، يتبع تلمون الشموليات الحديثة إلى اليوتوبيات الألفية، المعتقدات الدينية والميعادية، ومشتقاتها العلمانية التي ظهرت في مطلع القرن الثامن عشر. وفي كتابه أصول الديمقراطية الشمولية يكتب تلمون أن:

الديمقراطية الشمولية، بدل أن تعد ظاهرة حديثة النمو خارج التراث الغربي، فإن جذورها تستمد من الأصول المشتركة لأفكار القرن الثامن عشر، فقد تفرعت بوصفها تياراً واضحاً ومنفصلاً عبر مسيرة الثورة الفرنسية، وحظيت باستمرار غير منقطعة منذئذ⁽¹⁾.

إن الشمولية، ولاسيما الشمولية الشيوعية، هي ردة مؤسفة للثيمة الديمقراطية التي ظهرت في عصر التنوير. يلاحظ تلمون أن الأديان العلمانية الحديثة التي تولدت عنها الشمولية أصبحت واضحة في تعاليم مابلي وكوندورسيه، ولاسيما نظرية روسو عن الإرادة العامة⁽²⁾، بل إن تلمون يحدد فعلاً أول أحداث شمولية جرت في الثورة الفرنسية وعهد الإرهاب، ويعني بها حين أبدى اليعاقبة - مثل سان جوست وبابوف - «مزاجاً شمولياً ومسيحانياً» ورثوه من روسو⁽³⁾، في نظر تلمون، فإن مصدر

(1) Jacob L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (New York: Frederick A. Praeger Publishers, 1960), p. 249.

(2) *Ibid.*, p. 8 and passim.

(3) *Ibid.*, p. 39.

السيادة عند روسو هو الإرادة العامة التي تساند النظام الطبيعي والمتناغم، فهو يكتب أنه «عبر تزويج هذه الفكرة بمبدأ سيادة الجماهير، وتعبير الشعب عن نفسه، فقد أنتج روسو الديمقراطية الشمولية»⁽¹⁾، وكما يلاحظ تلمون، «إن هذا التصور عن سيادة الشعب لم تلهمه حقاً الرغبة في منح كل الناس صوتاً وحصّة في الحكم، بقدر ما حركته عقيدة أن سيادة الشعب ستقود إلى المساواة الاجتماعية، السياسيّة، والاقتصادية التامة»⁽²⁾.

وبذلك فإن إحدى تلك الثيمات الديمقراطيّة التي ظهرت في القرن الثامن عشر قد تطورت لتصبح الليبراليّة الكلاسيكية، في حين اندمجت أخرى في الشموليّة الديمقراطيّة أو الشيوعيّة، وكما لاحظ تلمون، «فإن التصور اليعقوبي وكذلك الماركسي لليوتوبيا، التي كان مقدراً للتاريخ أن ينتهي إليها، متشابهان بنحو لافت»⁽³⁾، فقد اقترّحا بوصفهما منسجمين تماماً مع مصالح الشعب، على الرغم من أنها اضطرراً معاً في سبيل تحقيق هذا الانسجام لاستخدام العنف. فعند تلمون، تستحيل الديمقراطيّة الشموليّة في الشيوعيّة شمولية ضد إرادتها. فقد تطورت بهذا النحو في الاتحاد السوفيتي ليس لأنها رفضت مبادئ التنوير والسعادة البشرية - بل تحديداً لأنها تبنت موقفاً مفرطاً الولع بالكمال و (نافذ الصبر) تجاه تلك المبادئ:

لقد تطورت الديمقراطيّة الشموليّة مبكراً إلى نمط من المركزية والقمع، ليس لأنها رفضت قيم الليبراليّة الفردية من القرن الثامن عشر؛ بل لأنها في الأصل اتخذت موقفاً مفرطاً الولع بالكمال تجاهها، فقد جعلت من الإنسان نقطة مرجعية مطلقة⁽⁴⁾.

يجدر التأكيد على أن نظرية تلمون عن الشموليّة قد استغلها كثير من المؤلفين المحافظين لتصوير الواقع السياسيّ للأنظمة الشيوعيّة، ولكن كما

(1) Ibid., p. 43.

(2) Ibid., pp. 250 - 251.

(3) Ibid., p. 252.

(4) Ibid., p. 249.

سنرى عن قريب، فلإن اليمين الجديد يتوغل لما وراء الإرادة العامة عند روسو والثورة الفرنسية كي يكشف عن جذور الشمولية.

قبل أن ندرس نظرية اليمين الجديد نفسه عن الشمولية، يجدر بنا ذكر ريموند آرون، وهو مؤلف ليبرالي كلاسيكي ما زالت نظرياته عن الشمولية تستعمل في تحليل أزمة العالم الحديث. فعند آرون، وكذلك كارل ج. فريدريش، تعد الشمولية أساساً نتيجة للمشهد السياسي (le politique) المتورم، وكذلك فرض وثاق أيديولوجي من قبل الشرطة أو الحزب الحاكم. يرى آرون أكثر من أي مؤلف آخر في تعظيم قيمة السياسي، والطابع الملزم للأيديولوجيا، المناشئ الرئيسة للشمولية. بعبارة أخرى، فإن المعتقدات السياسية القوية وكذلك التعصب الأيديولوجي، النابعين من حكم الحزب الواحد، يحملان دوماً بذور الشمولية:

يمكن أن نرى أنه في تعريف الشمولية، فمن الضروري أن يوجد احتكار إما للحزب أو للدولة، للسيطرة على الحياة الاقتصادية أو الإرهاب الأيديولوجي. والظاهرة تكتمل حين تتحد كل العناصر وتتحقق بالكامل⁽¹⁾. ومثل تلمون وآرندت، يميز آرون بين الشمولية النازية والشمولية الشيوعية. ففي نظره كانت الأولى منحرفة بطبعها؛ لأنها جسدت بالفعل ما انطوت عليه أيديولوجيتها الخاصة. وبالمقابل، فقد أصبحت الثانية شمولية جرّاء المضي قدماً، كما أشار تلمون أيضاً، في خطها اليوتوبي والكمالي المتطرف. وفي التحليل النهائي، فإن الشمولية عند آرون (طوعية) في النازية و (قسرية) في الشيوعية؛ حيث يلاحظ آرون أن «الشمولية السوفيتية حاولت خلق ملاك فأنتجت وحشاً؛ أما في المشروع النازي، فعلى المرء ألا يحاول التشبه بالوحش الكاسر؛ لأنه حين يفعل ذلك فقد أفرط في النجاح»⁽²⁾.

(1) Raymond Aron, *Democracy and Totalitarianism* (New York: Frederick A. Praeger Publishers, 1969), p. 194.

(2) Ibid., p. 204.

قبل أن نتجه إلى نظرية اليمين الجديد نفسه عن الشمولية، من المهم أن ننوه بأن الفقرات السابقة لم تكن سوى شطر بسيط مما كتب حول مسألة الشمولية. إضافة إلى ذلك، فلا أحد من هؤلاء المؤلفين ينحو باللوم، كما يفعل اليمين الجديد، على اليهود-مسيحية بوصفها مصدراً رئيساً للشمولية.

ثمة مؤلف محافظ جدير بالذكر في مناقشتنا بالشمولية هو كارل پوپر، الذي ينظر اليمين الجديد إلى نظرياته عن الشمولية بإعجاب. فخلافاً للمؤلفين السابقين، يتتبع پوپر آثار الشمولية في المثالية اليوتوبية عند أفلاطون، وفي كتابه الشهير لعنة أفلاطون (وهو الجزء الأول من المجتمع المفتوح وأعدائه)، يكتب پوپر أن «البرنامج السياسي لأفلاطون، بدلاً من أن يتفوق أخلاقياً على الشمولية، فهو متطابق معها تماماً»⁽¹⁾.

إن ملاحظات پوپر عن أفلاطون، الذي يعدّه فيها عدواً للحرية ومنادياً بالدولة الشمولية، شبيهة جداً بالنقد السابق الذي وجهه سورل وپاريتو لدولة أفلاطون، الذي رأيا فيه تجسيدا لمثال سياسي يوتوبي وألفي⁽²⁾، فوفقا لپوپر، كان أفلاطون معارضا لأي تغيير اجتماعي ضمن كيانه الهرمي الصارم الذي صمم كي يدوم إلى الأبد، وكان التقسيم الطبقي ضمن دولة أفلاطون إلزاماً أخلاقياً وقطعياً للمواطنين الذين سيعيشون فيها. يكتب پوپر:

أودّ أن يكون واضحاً أنني أعتقد في صدق النزعة الاستبدادية لدى أفلاطون. فمطلبه بالسيادة المطلقة لطبقة واحدة على بقية الطبقات غير قابل للمناقشة، ولكن مثله لم تكن الاستغلال الأقصى للطبقات العاملة من قبل الطبقة العليا، وإنما كانت استقرار الكل⁽³⁾.

لا يسع المرء ألا يلاحظ أن كتاب پوپر قد نشر بعيد الحرب، وأن وصفه

(1) Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, vol. 1: The Spell of Plato (London: Routledge and Kegan Paul, 1952), p. 87.

(2) Cf. Georges Sorel, Le procès de Socrate: examen critique des thèses socratiques (Paris: Alcan, 1889).

(3) Popper, ibid., p. 108.

لدولة أفلاطون يذكرنا بنحو غريب بالبنية التنظيمية والسياسية الواقعية لألمانيا النازية. لاشك في أن معظم المؤلفين المذكورين هنا قد مروا شخصياً بأهوال النازية؛ ولذا فليس من المفاجئ أن تكون نظرياتهم أشد انتقاداً للشمولية النازية من الشمولية الشيوعية.

ومع ذلك فيبدو أن مزية بوپر، أرندت، تلمون، وغيرهم من المؤلفين هي وعيهم بوجود عدّة أشكال من الشمولية، وأن الافتراضات العجولة حول الفرانكوية، البيرونية، الفاشية الإيطالية، أو السالازارية بوصفها ضرباً من الشمولية ليست صحيحة دوماً.

اليمن الجديد ورأيه في الشمولية

مع أنهم لا يرفضون هذه النظريات عن الشمولية تماماً، فإن مؤلفي اليمن الجديد يعقبون عليها بشكل وافر عبر إضافة تفسيراتهم الخاصة، وكذلك تفسيرات مؤلفين محافظين آخرين. حيث يكتب مايكل والكر، وهو مؤلف إنجليزي من اليمن الجديد: أن التفسير الليبرالي للشمولية يجب أن يعامل بحذر شديد. فعلى الرغم من أنه يتفق مع مقولة إن الشمولية الفاشية والشيوعية «متطرفتان» ومتعصبتان، يجب ألا ينتج عن ذلك أن الليبرالية ستظل دوماً منيعة عن شموليتها النابعة ذاتياً. وإضافة إلى ذلك، يلاحظ والكر أن المنظرين الليبراليين يملكون ميزة تاريخية في تقديم تعريفات «موضوعية» عن الشمولية؛ نظراً لأنّ البلدان الليبرالية كان لها دور محوري في هزيمة النازية. كما أن خصمهم الأيديولوجي الآخر (وحليفهم في أثناء الحرب فقط)، أي الاتحاد السوفيتي، يشارك الدول الليبرالية ذاتها في رأيها الناقد والمعادى للشمولية النازية. يكتب والكر:

إن الهزيمة الساحقة للاشتراكية القومية قد تركت الليبرالية بوصفها الأيديولوجيا السياسية المتناسقة الوحيدة في العالم التي تقف في وجه الماركسية. كانت الليبرالية تقليدياً معادية على الدوام للأديان القائمة...

وفي نظر كثير من المعلقين الليبراليين فإن كلمتي (شمولي) و (ديني) تعنيان الشيء نفسه تقريباً في السياق السياسي... والدين الأبغض إلى قلوب الليبراليين دوماً هو الاشتراكية القومية وليس الشيوعية؛ لأنه في حين تدعي الشيوعية - من حيث المبدأ على الأقل - أنها تعمل لتحرير الفرد، فإن الاشتراكية القومية تقر بأنه ما من وقت في المستقبل سيتحرر فيه الفرد من عقيدة الالتزام العرقي، ومن هذه الحقائق يتضح أن الليبرالي يدافع عن (النوايا) الشيوعية لكنه يدين (الأساليب)، في حين تتلقى الاشتراكية القومية وكذلك الفاشية (بوصفها حليفها المحافظ المتطرف) حكماً بالإدانة من دون نقاش⁽¹⁾.

في نظر مايكل والكر، وكذلك مؤلفي اليمين الجديد، لا يمكن الحكم على الشمولية حصراً عبر الطرق التي تستخدمها، مثل: الإرهاب الأمني، معسكرات الاعتقال، أو غرف الغاز؛ لأن هذه الطرق لا تفسر الأسباب الأعمق التي تنتج هذه الانحرافات الشمولية. فالأهم من ذلك حقاً هو إن كان نظام ما يقصد ابتلاع الوجود الإنساني بأسره والحقيقة برمتها، وهي خصلة لا تنحصر - وفقاً لوالكر - بالنازية أو الشيوعية، بل تنطبق على الليبرالية الحديثة أيضاً؛ حيث يكمل قائلاً:

بعبارة أخرى، فهناك ليبرالية شمولية. وإن بدا هذا التعبير متناقضاً، فهو يثبت لنا كيف تدربنا على فصل الليبرالية ذهنياً عن أي رائحة للشمولية. فضوابطنا للحكم على ما يعدّ شمولياً (الأفكار المتطرفة، معسكرات الاعتقال، الشرطة السرية، تقديس الذكورة، وتبجيل الدولة) هي، بنحو أقرب للصدفة، تلك الضوابط التي تستثني بلطف كل الطرق الليبرالية المحتملة لممارسة السلطة⁽²⁾.

(1) Michael Walker, 'Against All Totalitarianisms', The Scorpion, no. 10, Autumn 1986, p. 4.

(2) Ibid., p. 5.

بمعنى آخر، يقترح مايكل والكر، مثل منظري اليمين الجديد كما لاحظنا في الفصل السابق، أن الليبرالية تستحيل إلى شمولية ما أن تخضع كل جانب من حياة الإنسان لفضاء واحد من النشاط الاجتماعي، ألا وهو الاقتصاد. وفي كتابها الأيديولوجيا اللينة La soft-ideologie يؤكد فرانسوا-برنارد هويغ وبيير باربيه هذه النقطة، حيث يقولان إن الليبرالية مهما تفاخرت بتخليها عن السياسة المسلحة أو التعصب الأيديولوجي، فقد فرضت على الرغم من ذلك (ديانتها) الخاصة من تقديس السلع والأيديولوجيا اللينة (للاستهلاكية، متبلة بداروينية اقتصادية مرعبة⁽¹⁾)، وقد لوحظت من قبل حقيقة أن الشمولية الليبرالية ليست مضطرة للجوء إلى العنف لأجل تحقيق طموحاتها في الفصول السابقة، ولا حاجة هنا لمزيد من التفصيل. ففي الشمولية الليبرالية، كما يلاحظ اليمين الجديد، تصبح الطوعية الاجتماعية مضمونة عبر: التعويد اللين، اللاتسييس الطوعي، و (المُقنعين الأخفاء) المنتشرين في كل مكان، كما توقع ذلك جورج أورويل وألدوس هكسلي من قبل.

في مناقشتنا القادمة للشمولية، يحتل الفيلسوف الفرنسي المحافظ كلود پولان أهمية كبرى، فهو ينوه بأن الليبراليين يميلون إلى البحث عن أصول الشمولية في المجتمعات الكلاسيكية holistic والعضوية الأوروبية التقليدية، حيث تظل المعتقدات الشعبية، التعلق بالأساطير، والعادات الوطنية أقوى بكثير مما في الدول الليبرالية الأنجلو سكسونية⁽²⁾، وقد دعمت وفصلت فكرة پولان هذه بكل عناية على يد الباحث الفرنسي لويس دومونت، الذي يكتب في مقاله (الداء الشمولي) أن تراث الجماعة والكلاسيكية holism في مجتمعات القارة الأوروبية ليس بالضرورة داعماً للشمولية؛ بل إن (العضوية) والكلاسيكية

(1) François-Bernard Huyghe and Pierre Barbès, La soft-idéologie (Paris: Robert Laffont, 1987).

(2) Claude Polin, 'La totalité totalitaire et la totalité organique', Le totalitarisme (Paris: PUF, 1982), pp. 11 - 12.

هما النقيض التام للشمولية⁽¹⁾، ففي نظر دومونت، تحدث الشمولية أساساً حين تحطم هذه البنى، وحين لا يمكن من ثم احتواء المساواتية والفردانية المنفلتين، بعدما تطورتا ضمن الليبرالية، فهو يكتب:

لقد كتبت من قبل أن الشمولية مرض للمجتمع الحديث (ينتج من محاولة، في مجتمع تجذرت فيه الفردانية وهيمنت، لإخضاعها لأسبقية المجتمع ككل) (Dumont 1977: 12)، وأضيف أن عنف الحركة ناشئ عن هذا التناقض وهو (يسكن في ذات المروجين لهذه الحركة، الذين تقتسمهم قوى متصارعة)⁽²⁾.

على الرغم من أن ملاحظات بولان ودومونت حول آثار الشمولية لا تختلف جذرياً عن ملاحظات آرندت، فإن هذه النظريات تلقي اللوم في صعود الشمولية على الاقتصادية المنفلتة والفردانية المخربة، وهما العاملان الرئيسان في بعث مشاعر الوحدة وعدم النفع. أما بالنسبة إلى أصول العناصر الفردانية والاقتصادية في المجتمعات الحديثة، فإن دومونت يرجعها - كما يفعل سومبارت، شبان، وروجيه - إلى اليهود-مسيحية وسليتها البروتستانتية⁽³⁾، وهذا التفسير للشمولية هو ما يتبناه مؤلفو اليمين الجديد أيضاً.

وفقاً لدومونت، فإن دو بنوا يحاول أن يكشف عن جذور الشمولية لا في تفاقم الشأن السياسي أو سياسات السلطة المكيافيلية التقليدية، أو حتى في الحماسة الأيديولوجية. بل إنه يرى أقدم أصول الشمولية في الكتاب المقدس والإرث الديني اليهودي. وكما لاحظنا سلفاً في الفصول السابق، فإن الشرط اللازم لعالم غير شمولي عند دو بنوا هو العودة إلى تعدد الآلهة دينياً والتخلي عن الأخريات اليهود-مسيحية. ففي نظره، يمثل التوحيد في الكتاب

(1) Louis Dumont, 'The Totalitarian Disease' in *Essays on Individualism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1986), p. 158.

(2) Loc. cit.

(3) Louis Dumont, *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1986).

المقدس ديانة شمولية بحكم التعريف، فهي تقصي كلّ الحقائق المعارضة وكل أحكام القيم المختلفة، وينتج عن ذلك، وفقاً لدو بنوا، أن كلّ البلدان المرتبطة برسالة كتابية تظهر ميلاً كامناً نحو بدايات الشمولية، فهو يكتب:

كلّ أيديولوجيا مساواتية وعالمية فهي شمولية بالضرورة؛ لأنها ترمي إلى اختزال الواقع الاجتماعي والروحي بأسره في نموذج واحد، وهكذا فإن عقيدة التوحيد تقتضي وجود حقيقة واحدة، إله واحد، وصنف واحد من البشر الذين يمكنهم إرضاء الله. فالكتاب المقدس يطرح على المشهد إلهاً واحداً فرداً (التثنية 6: 14) وهو أيضاً إله غيور (التثنية 6: 15). ويسوع يقول: «من ليس معي فهو ضدي»، وهكذا فإن الوقوف ضد الله يعني نصرة الشر، وكل شيء مباح ضد الشر: ولو كان الإبادة والتعذيب وحملات التفتيش.

إن الشمولية لا تطلّ في التاريخ إلا مع ظهور اليهود-مسيحية، وفي اللحظة التي يجعل فيها يهوه من إبادة الكفار مهمته الرئيسة (التثنية 13: 9)؛ وحين يعلن لشعبه: «وتقضي على جميع الشعوب الذين يسلمهم إليك الرب إلهك» (التثنية 7: 16)⁽¹⁾.

من هذه الملاحظات السابقة، وكذلك من الفصول الماضية، يمكن أن نستنتج أنه بالنسبة إلى اليمين الجديد، فقد تمثّلت التّائج العلمانية لليهود-مسيحية بالمساواتية، الاقتصادية، والفردانية - التي اندمجت بدورها في شمولية ليبرالية (ناعمة)، استمرت لتستحيل إلى شمولية شيوعية، وحفزت ضدها دفاعاً عبر صعود الشمولية النّازية. وقد فصلت أيضاً نظرية ظهور الشمولية النّازية (بوصفها دفاعاً) ضد العدو الشيوعي على يد المؤرخ التنقيحي الألماني إرنست نولته⁽²⁾.

(1) Alain de Benoist, 'L'Eglise, L'Europe, le Sacré', in Pour une culture, p. 204.

(2) Ernst Nolte in the interview, 'Hitler war auch ein europäisches Phänomen', Die Welt, 21 September 1987.

ثمة استعراض متعاطف مع نظرية نولته حول الشمولية عند Anne-Marie Roviello, 'Relativiser

واعتتماداً على نظريات كلود پولان وألكسندر زينوفايف، يدعي مؤلفو اليمين الجديد أن الشمولية تتشكل في الدول الشيوعية والليبرالية معاً، وحججهم الرئيسة تقدم على النحو الآتي:

الشمولية نتيجة حتمية للتشظي الاجتماعي والسياسي المعاصر، الذي أعقبته عملية تفريد وعقلنة للإنتاج الاقتصادي، غدت بدورها الاغتراب والنقمة الاجتماعية المتبادلة.

الشمولية لا تعني استبداد القلة بل استبداد الكل ضد الكل في كلّ لحظة (terreur totale de tous sur tous à tous les instants). وقد تطوّر هذا الشكل من الطغيان في الدول الشيوعية، ولكنّ حدوثه أمر وشيك فعلاً في الليبرالية.

الأنظمة الشمولية لا تبنى من قمة المجتمع بل من قعره، فهي إرهاب عدد لا يحصى من اللجان الشيوعية، أو (الموانع والموازين) الديمقراطية، حيث يتحكم الجميع بالجميع.

النظام الشمولي لا يمثل أوج الدولة كلية القدرة، بل هو بداية لمجتمع لاشخصي هائل.

وأخيراً، فإن النظام الشمولي لا يعمل بنحو كامل إلا حين يستبدل العنف المادي بعقيدة شمولية (معقمة)، نقية اليد، و (رائجة)، من قبيل: الاستهلاكية، عبادة المال، ونهاية مفهوم السّياسي - وهي أهداف بات يُسعى إليها بنشاط في الديمقراطية الليبرالية والاشتراكية معاً.

كما يقول دو بنوا، فالشمولية (الصلبة) قائمة في الشرق، أما الشمولية (اللينة) فمزدهرة في الغرب الليبرالي⁽¹⁾. وبما أننا لاحظنا (الشمولية) الليبرالية اللينة فيما سبق، فسأركز الآن على أنماط تحوّلها إلى شمولية شيوعية.

56. 'pour minimiser?' in Esprit, October 1987, pp. 69-69. وفي ص. 58 تقتبس روثيلو سؤال نولته التعجبي: «ألم يسبق أرخبيل الغولاغ معتقلات آوشفيتز؟ أولم تكن الإعدامات الطبقيّة لدى البلاشفة سوابق منطقية وواقعية للإبادات العرقية عند النازيين؟»

(1) Alain de Benoist, 'L'ennemi principal', op. cit.

من الليبرالية إلى الشمولية الشيوعية

من أجل إيضاح كيف يلاحظ اليمين الجديد هذا الانتقال من الليبرالية إلى الشمولية الشيوعية، علينا أن نركز مجدداً على كلود پولان وعملية الرئيسين، الشمولية *L'esprit totalitaire* والروح الشمولية *Le totalitarisme*. فعلى الرغم من أن پولان لا يمكن أن يصنف جزافاً ضمن اليمين الجديد، وكذلك على الرغم من أنه يصنف نفسه (بوصفه ليبرالياً كلاسيكياً) على غرار ألكسي دو توكفيل، فإنه يعدّ إلى جانب المؤلف الروسي ألكسندر زينوفايف أحد المراجع الأوفر ذكراً عند مؤلفي اليمين الجديد.

يركز پولان على الاقتصادية، المساواتية، والعالمية بوصفها المكونات الثلاثة الأبرز للشمولية. وكما لاحظنا من قبل، فإن هذه العناصر تعدّ في نظر شبان، سومبارت، وإلى حد ما شومبيتر، عناصر حاسمة في التفكك المحتمل لليبرالية.

ويقول پولان إن (النوايا الحسنة) عند الليبراليين تجاه خصومهم الاشتراكيين تقتضي بنحو متزايد إسباغ المنافع الاقتصادية والسلطة السياسية على عدد أكبر من الناس (خالقةً بذلك دولة المعونات، *l'état providence*). وفي نظام يقوم أصلاً على التبادل الاقتصادي والسعي الحثيث وراء الملذات، فإن فكرة الحرية لا مفرّ لها من توليد الأنانية غير المقيدة والمشاعر النرجسية، ما دام كلّ شخص في المجتمع الليبرالي سيميل تدريجياً نحو الاعتقاد بأن «حريته لم تعدّ تتمثل بالانتصار على ذاته، بل بالانتصار على العالم»⁽¹⁾، فالإنسان الحديث في الليبرالية، كما يقول پولان، أصبح ضحية «الرغبة الرغبة، والرغبة في الرغبة»؛ حيث يبحث دوماً عن المزيد من الممتلكات المادية، ويميل أكثر نحو لوم الآخرين إن لم يستطع أن يناهاها⁽²⁾، وكما لاحظنا فيما سبق، فإن الشهوات الاقتصادية والفردانية

(1) Claude Polin, *Le libéralisme: espoir ou péril?* (Paris: La Table ronde, 1984), p. 211.

(2) Ibid., p. 213.

المفرطة قد تحرّض في النهاية تلك الجموع من البشر المجتثين على الشعور بالمزيد والمزيد من الاغتراب عن عقدهم الاجتماعي الأصلي، وتدفع بهم من ثم لتصور الحرية أساساً على أنها أمر مرتبط بالنجاح الاقتصادي والمالي.

فالمجتمع الليبرالي الحديث في نظر پولان بات أشبه بسيزيف في هذا العصر، ولكنه فرض على نفسه - بدلاً من دحرجة حجر عديم القيمة - أن يحمل حجراً ذهبياً عملاقاً إلى قمة المجتمع، في جهد منه لخلق ما يشبه العدالة التامة والفرص المتساوية لدى الكل. وحيث إن هذه (المساواة في الثراء) غير ممكنة في المحصلة، فإن السبيل الوحيد الذي يتاح هو مجتمعة من (المساواة في الفقر) يمتلك فيه الكل حصة متساوية من السلطة، ولا يملك مواطن سلطة أكبر من أخيه المواطن، وهذا الضرب من الشمولية ممكن بفضل أنه في الديمقراطية، لا يتحكم حزب واحد أو أيديولوجيا واحدة بالجموع، بل يتحكم الجميع بالجميع؛ حيث يلاحظ پولان:

هذا المنطق يدفع بهذه السلطة الليبرالية، التي أودّها أولاً أن تكون مقيّدة؛ لأن تتوغل في كلّ تفاصيل حياتي - بالقدر نفسه من الحرية الذي كنت أتمنى أن أكون به مستقلاً، وهذا المنطق يتطلب أني كي أتمتع بالحماية من أناس لا أشعر بالثقة تجاههم، فسأرغب في أن تكون هذه السلطة المهيمنة كلية القوى. ولم يعد هذا طغياناً لمثلي الشعب، أو طغياناً الأكثرية التي فرضتها السيادة الشعبية، بل طغيان الكل ضد الكل في كلّ لحظة⁽¹⁾.

يدّعي پولان من ثم أن معالم الأنظمة الشمولية أوضح ما تكون حين يتقبل النظام عقيدة عالمية ما. فالبحث عن الإنسان المثالي، أو الإنسان النمطي *l'homme generique* بتعبيره، قد يفسر لماذا يجب على النظام الشمولي دوماً أن (يستمر) وينشر رؤية عالمية على مد الأرض بأسرها؛ حيث يميز پولان في

(1) Ibid., pp. 308309-.

البحث عن الإنسان المثالي الأنموذجي غير المتاح ((البروليتاري الكامل) أو الهمجي النبيل (bon sauvage) سمة مجتمعة لا يستطيع بحد ذاته أن يصل إلى الكمال، فهو يلاحظ:

إن الإنسان الكامل لن يكون أبداً جارا لشخص ما، فعليه أن يظل بالضرورة كائناً بعيداً، غائماً، ومجرداً. فما من مثال واحد معروف على شخص كهذا، ولا أحد يعرف إن كان هناك فعل واحد على الأرض قد يحقق بالفضيلة وحدها، فالإنسان الكامل يجد تجسيده المثالي في الفكرة المماسية عن الإنسانية، التي ينظر إليها إجمالاً بوصفها قادمة في المستقبل⁽¹⁾.

فحقوق الإنسان العالمية والإحسان العام، يكمل بولان، هي مبادئ تعدّ من ثم إلزاماً قطعياً. ولو شكك أحدهم في هذه المبادئ فقد ينظر إليه بوصفه خارجاً عن الإنسانية، ويخرج بعدها حقاً من الإنسانية (قارن رأي شميت)، ويلاحظ بولان أن مثال الإنسان الحديث عن «الشفقة على الإنسانية هو أيضاً قدرته على تدمير الإنسانية... فحين يحارب المرء لأجل الإنسانية، يحارب ضد أعداء الإنسانية»⁽²⁾.

يؤكد بولان، مثل دومونت، أن المجتمعات العقلنة والمتشظية التي تهيمن فيها الفردانية، هي التي يسود فيها التصور المجرد عن الإنسانية العالمية بنحو أوسع من المجتمعات المتواشجة، التي تتوقف فيها أخلاق المجتمع عند حدود شعب المرء أو قبيلته، ويلقي بولان باللوم في تفكك البنى الكلاسية القديمة على العقلنة الاقتصادية الحديثة للعمل في المجتمع المعاصر، حيث يظن المواطنون عديمو الهوية أن من الأسهل أن يتعاملوا مع مثال الإنسان (الكامل) البعيد والمستحيل، ويكمل قائلاً:

(1) Claude Polin, *L'esprit totalitaire* (Paris: Éditions Sirey, 1977), p. 131.

كان بولان يهوفسوراً في جامعة السوربون، وطالباً سابقاً عند ريموند آرون. وفي فكره أصدقاء اليمين الجديد، مثل ادعائه أن المادية، الفردانية، والاقتصادية كلها تؤجج الأنانية، التي تقود بدورها إلى «حرب شاملة لكل ضد الكل».

(2) Polin, op. cit., p. 132.

إن الإنسان غير المتمايز هو فوق كلّ اعتبار إنسان كمي؛ إنسان لا يمتاز عن جيرانه إلا بالصدفة، عبر كمية السلع الاقتصادية في حوزته؛ إنسان خاضع للإحصائيات؛ إنسان يستجيب تلقائياً بنحو يوافق الإحصائيات⁽¹⁾.

ولهذا فإن مجتمعاً شمولياً (بدائياً) لن يصل إلى السلام مع ذاته من دون أن يفرض رؤيته في كلّ مكان - وهذه تحديدأ هي السمة الأولى للغواية الشمولية، وهنا تخطر فكرة (الديمقراطية الكوكبية) الأميركية فوراً في الذهن. في إيضاحه لهذه النقطة، يقيم بولان تمييزاً مهماً بين الشمولية النازية والشيوعية، ملاحظاً أن «الشموليين دوليون من حيث الجوهر وقوميون من حيث العرض»⁽²⁾، وكما لاحظنا من قبل، فهذه هي الرؤية التي يدعمها اليمين الجديد، وكذلك بعض المؤلفين المحافظين، بشكل هائل.

ثمّة سمة بارزة أخرى للشمولية يلاحظها كلود بولان ومؤلفو اليمين الجديد، هي حبّها الظاهر للحدثة وبغضها للتاريخ. فحس التاريخ عادة ما ينظر إليه بوصفه رمزاً للعصور المظلمة) يعيق تطبيق الإنجازات الثورية المستقبلية، وقد تأكدت هذه النقطة على يد المحافظ الجديد ألان بيزانسون، وهو تلميذ سابق لريموند آرون، كثيراً ما توازي آراؤه عن الشمولية الشيوعية آراء اليمين الجديد. ففي كتابه تزييف الملكية *La falsification du Bien*، الذي يعنى بوصف (الواقع الزائف) السوفيتي، يكتب بيزانسون: إن الإنسان عديم الذاكرة يتمتع بمرونة مطلقة، حيث يعاد خلقه في كلّ لحظة. وهو لا يستطيع أن ينظر أبعد من نفسه، ولا يمكنه أن يشعر باستمرارية ضمن ذاته، ولا يقدر على الحفاظ على هويته⁽³⁾.

نجد آراء مماثلة عند ميشيل مافيسولي، وهو مؤلف يقول: إن الأنظمة الشمولية، قبل أن تعمل بكامل نشاطها، لا مفرّ لها من أن تدخل مرحلة

(1) Polin, op. cit., p. 111.

(2) Polin, op. cit., p. 113

(3) Alain Besançon, *La falsification du Bien* (Paris: Commentaire/Julliard, 1985), p. 183.

من المبالغة في تقدير التطور الخطي للماضي؛ فالزمن لن يعود يدرك بوصفه شيئاً متحركاً أو بوصفه استحضاراً للذاكرة الأساطير القديمة أو استمرارية الوجود الإنساني، ففي كتابه العنف الشمولي *La violence totalitaire* يكتب مافيسولي:

إننا الآن ندخل عهد النهائية المواتية للنزعة الأخروية السياسية، التي تمثل حصيلة المسيحية وأشكالها الدنيوية، أي الليبرالية والماركسية⁽¹⁾.

حين تظهر الشمولية، يكمل مافيسولي، فستفهم إما بوصفها نتيجة شيوعية منطقية لأوديسة ليبرالية طويلة، أو كما قال نولته: بوصفها ردة فعل عنيفة ومرتبعة عليها (أي النازية). بعبارة أخرى، فإن الشمولية تتجلى إما بهيأة القومية الضارية أو بوصفها انغماساً في المساواة الشيوعية، وفي كلتا الحالتين فإن الليبرالية ستعرض لهجوم: من جهة لأنها لم تمض في مسارها المساواتي بأكمله، ومن جهة أخرى لأنها دمرت الأواصر الاجتماعية التقليدية، وأثارت حالة من الضياع الاجتماعي، باتت الآن تحتاج إلى قوة أكبر لإدماجها؛ حيث يكتب مافيسولي:

الشمولية في رأينا هي ردة الفعل المنطقية على عملية التشظي، وعلى فقدان التضامن العضوي؛ فهي استجابة هلوعة لتنظيم اقتصادي ضد الفردية، التي عُدّت ضرورية في البدء، لكنها تحمل في طياتها عناصر الفوضى والتفكك التي لا يمكن من ثم التحكم بها⁽²⁾.

في نظر المؤلفين المناقشين أعلاه، كانت الثورة الصناعية ودخول التقنية عاملين محوريين في التعجيل بصعود الشمولية؛ فالتقنية التي تعدّ الآن مسعى غير سياسي (قارن رأي شميت)، تصبح في الشمولية محل تبجيل شبه ديني، وتعدّ الوسيلة الفضلى لحل كلّ التناقضات الاجتماعية. ويوضح مافيسولي هذه النقطة حين يكتب أن «كلّ الجوانب اللاعقلانية أو اللامنطقية في

(1) Michel Maffesoli, *La violence totalitaire* (Paris: PUF, 1979), pp. 228 - 229.

(2) Ibid., p. 231.

المواقف والأفكار والتصرفات يجب أن تزال بوصفها بدائية وغير جديرة بمجتمع متطور»⁽¹⁾، وذلك يعني عملياً أن التصنيع والتقنية يصبحان محوريين للبني الشمولية نفسها.

تذكرنا هذه الاقتباسات بملاحظات دو بنوا وشپان السابقة، حيث قال كلاهما: إن الليبرالية تجعل الشيوعية مستساغة، عبر استخلاص أيديولوجيا التعويد عبر التقنية، الذي يجعل الناس على المدى البعيد غير واعين بالحرية، ومن بعد ذلك يعدهم لتقبل الشيوعية الشمولية على أساس شهوتهم غير المشبعة للمساواة والأمان⁽²⁾.

في الخلاصة يمكن أن نلاحظ أنه وعلى الرغم من بعض الفروق بين المؤلفين الذين ناقشناهم، فلا أحد منهم يصرّ على أن الليبرالية المعاصرة يجب أن تستبدل بالقوة، أي عبر ثورة اشتراكية شعبية أو غزو محتمل من دولة شيوعية ما. لكنهم جميعاً متفقون على أن الأيديولوجيا التقانية التي يستند إليها النظام الشيوعي والليبرالي معا تستمر في ردم الهوة بين رؤيتيهما الاقتصاديةيتين المختلفتين للمستقبل في الظاهر، بنحو يقود إلى تناضح osmosis أيديولوجي إن صح القول. ففكرة كلا المعسكرين، كما يكتب مافيسولي، مهتمون بشكل رئيس بالاستغلال الأمثل للتقنية الذي يفضي إلى إنتاجية اقتصادية أشد عقلانية. «أما الفرق الوحيد»، بحسب مافيسولي، «القائم بين الشرق والغرب، فهو لون النجمة التي تزين العلم الوطني لكل منهما»⁽³⁾، وهذه العبارة تذكرنا بنحو غريب بآراء سابقة لمارتن هايدغر:

من وجهة نظر ميتافيزيقية، فإن روسيا وأميركا متماثلتان؛ الهلع التقني المقيت نفسه، والتنظيم غير المقيد للرجل العادي نفسه⁽⁴⁾.

(1) Ibid., p. 260.

(2) Alain de Benoist, 'L'ennemi principal', Éléments, April-May 1982, op. cit.

(3) Maffesoli, op. cit., p. 267

(4) Martin Heidegger, Introduction to Metaphysics (Delhi: Motilal Banarsidass, 1999), p. 37.

وفي مفارقة تاريخية يلاحظ مافيسولي أيضاً أن «الفرد الذي مثل ذات يوم مسوغاً لتدمير المجتمع، قد أصبح الآن بدوره ملغى في خضم تشييد نظام لم يعد بوسعه التلاؤم معه أصلاً»⁽¹⁾، فالفكرة المساواتية عن الفردية، التي يصاحبها إيمان بالتقدم التقني يكتسب الآن خصائص دين جديد، تخلق بدورها قدراً كبيراً من التقلب في العلاقات البشرية، وتستثير الآن شهوات كامنة لن تشبع أبداً، وعلى أساس أفكار يفترض أن تكون هي الأحداث والأفضل في تاريخ البشرية، فإن هذا النظام الجديد لم يعد بوسعه تحمل الآراء المعارضة لوقت أطول.

إن تكامل الشمولية، أو بالأحرى: الشكل المطلق من الديمقراطية، يبدو أنه قد استتب في الدول الشيوعية، وبخلاف النازية، كما يكتب ألكسندر زينوفايف، فإن الشيوعية نظام شعبي بحق، نظام من الإجماع المجتمعي المطلق، لم يفرض من الأعلى بل نبع من المطالب الشعبية المساواتية لأكثرية الشعب، وعند زينوفايف، فإن الطبيعة المحيرة للشيوعية تكمن في حقيقة أن ما من أحد يؤمن بالعقيدة الشيوعية، بما في ذلك المسؤولون الحزبيون أنفسهم، ولكن الجميع يتصرفون كما لو كانت الشيوعية هي الحقيقة النهائية، وهكذا فإن النظام يتمتع باستقرار اجتماعي وسياسي لم يشهد من قبل. ونظراً لأن نظريات زينوفايف عن (عدم الإيمان) بالشيوعية، وكذلك وصفه (للوواقع الزائف) الشيوعي، قد حازت شعبية معتبرة بين المحافظين الأوروبيين، ولا سيما مؤلفي اليمين الجديد؛ فمن الضروري الآن أن نتناولها بمزيد من التفصيل.

(1) Maffesoli, op. cit., p. 285.

الفصل الخامس

الإنسان السوفييتي: الشيوعية بوصفها إنتروبيا مساواتية

«الشيوعية ليست تعرجاً تاريخياً مؤقتاً، بل هي حقبة بذاتها.»

ألكسندر زينوفييف، واقع الشيوعية⁽¹⁾

يكتب المؤلف ألكسندر زينوفييف، الذي تذكرنا تحليلاته بباريتو ودو بنوا، أن من المحال أن ندرس الشيوعية من دون: الاستعمال الصارم لمنهجية مناسبة، تمرس في المنطق، وبناء توجه فكري جديد كلياً⁽²⁾، وهو يؤكد أن

(1) Alexander Zinoviev, *The Reality of Communism* (London: Victor Gollancz, 1984), p. 259.

(2) لا صلة بين ألكسندر زينوفييف وغريغوري زينوفييف (اسمه الحقيقي: أوغسني أرونوفيتش)، رئيس الأمانة الثالثة، وأحد ضحايا حملة تطهير ستالين عام 1936. فالكسندر زينوفييف روسي صميم، وعضو سابق في الأكاديمية السوفيتية للعلوم، وكان حتى طرده من الاتحاد السوفيتي عام 1976 حجة معروفة عالمياً في اختصاصه بالمنطق. يجدر هنا أن نذكر كتاباً بقلم ألكسندر يانوف، بعنوان *The Russian New Right* (Berkeley: University of California, 1978)، يتحدث فيه المؤلف عن إحياء المسيحية الأرثوذكسية الروسية ونزعة القومية السلافية عند الروس الشيوعيين (كذا في الأصل) والمهاجرين الروسين على حد سواء. ولكن اليمين الجديد الأوربي، الذي علق على هذا الكتاب، يشير إلى أن المنشقين السوفيت لا يمكن النظر

الخبراء الغربيين في الشيوعية مخطئون جداً في استعمالهم لتحليلات اجتماعية وإطار فكري مناسب لدراسة الظواهر الاجتماعية في الغرب، لكنه ليس مناسباً لتحليل الأنظمة الشيوعية في الشرق؛ حيث يقول:

لا يمكن للجمل أن يوجد لو فرض المرء عليه أوصاف فرس النهر، والرأي القائم لدى بعض الغربيين الذين يعدّون المجتمع السوفيتي غير مستقر، ويأملون تفككه الوشيك من الداخل (على الرغم من أنهم يخلطون بين رغباتهم والواقع)، يعود جزئياً لكونهم يفرضون على ظاهرة المجتمع السوفيتي شروط المجتمعات الغربية، وهي غريبة عن المجتمع السوفيتي⁽¹⁾.

تنص أطروحة زينوفييف الرئيسة على أن الشخص العادي الذي يعيش في مجتمع سوفيتي - ويسميه بالإنسان السوفيتي Homo sovieticus - يتصرف ويتجاوب مع المحفزات المحلية بالنحو نفسه الذي يتجاوب به نظيره الغربي مع محفزات مشهده الاجتماعي المقابل، فالأنظمة الشيوعية أنظمة وضعية وموضوعية تتصرف فيها الأكثرية الساحقة من السكان وتحيا وتعمل وفق منطق الإنتروبيا الاجتماعية. ولكن الإنتروبيا الاجتماعية ليست بأي حال أمانة على داء عضال أصاب النظام، بل هي على العكس علامة على أن النظام قد تقهقر إلى مستوى اجتماعي يسمح لمواطنيه بالتلاؤم بنحو أكفأ مع تهديدات جوهرية مثل: الحروب، الفوضى الاقتصادية، المجاعات،

إليهم بوصفهم كتلة متجانسة؛ فهناك صدع معتبر بين المنشقين من أصول روسية وأوكرانية، والمنشقين ذوي الأصول اليهودية.

يهاجم يانوف اليمين الجديد الروسي بتهمة معاداة اليهود، وبالمقابل فإن المنشقين من القوميين الروس يشكون من قلة التمثيل في بعض وكالات الأنباء والمؤسسات المدعومة غربياً، مثل راديو أوروبا الحرة وصوت أميركا.

في رواياته وأبحاثه الاجتماعية معاً، حذر زينوفييف من التصور الغربي للمنشقين السوفيت بوصفهم مجمعين على البدائل الممكنة للشيوعية السوفيتية. راجع مثلاً مقالته 'Nous ne sommes pas tous des dissidents' [لسنا جميعاً منشقين] في صحيفة الفيغارو، عدد 15 يوليو 1987. وكذلك مقالاً لفرانسوا مايستر بعنوان 'Le panslavisme a la vie dure' [القومية السلافية تموت بصعوبة]، في مجلة Éléments، ربيع 1986، ص. 30-38.

(1) Alexander Sinowjew, Die Diktatur der Logik (Munich and Zurich: Piper, 1985), p. 148. يدل حرف s في الألمانية على صوت z في الإنجليزية، ولذا فإن كلا الهجائين (Sinowjew / Zinoviev) يشيران للنطق نفسه.

والكوارث. فالشيوعية باختصار نظام يمكن فيه التدهور الاجتماعي الجماهير من تطوير آليات دفاع للحماية الذاتية السياسية والنجاة البيولوجية غير المحدودة، ويلاحظ زينوفيف، مستعيناً بمثال من البيولوجيا يعيد إلى الأذهان نظريات داروين ولورينز، أن الأنواع الأقل تطوراً تبدي علامات على التكيف البيولوجي والاجتماعي مع محيطها، هي أفضل من تلك الكائنات ذات المطالب الاقتصادية والاجتماعية المعقدة. حيث يكتب:

إن النظام الاجتماعي الذي تسود تنظيمه مبادئ إنثروبية يمتاز بمستوى عالٍ من الاستقرار، والمجتمع الشيوعي بالفعل نمط تعايش من هذا النوع لملايين البشر في حيز كلي مشترك، حيث يسعى المواطنون الأوفر نشاطاً ونفوذاً للبقاء الأشد أماناً ضمن بنيتهم الاجتماعية الخاصة، لمسلك حياة أشد أماناً، ولموقع أنسب للنجاح⁽¹⁾.

فالشيوعية، وفقاً لزينوفيف، لا تعني مجرد الانتفاء للحزب الشيوعي أو النخبة الحاكمة؛ بل تعني بادئ ذي بدء موقفاً عقلياً فريداً، أو سلوكاً اجتماعياً، قد تحقق تجسيده الاجتماعي بفضل النوازع المساواتية البدائية الكامنة في كل البشر. على مر التاريخ، كانت هذه النوازع مكبوحة بفضل المساعي الثقافية والقيود الحضارية، ولكن مع مجيء الديمقراطية الجماعية، فقد أصبحت مقاومة هذه النوازع أمراً أشد صعوبة. إليك كيف يرى زينوفيف الشيوعية: الحضارة جهد؛ أما الجماعية فهي اللجوء إلى الخيار الأضعف، والشيوعية هي التصرف المنفلت لقوى الطبيعة الأساسية؛ أما الحضارة فتفرض عليها حدوداً عقلانية.

ولهذا السبب فإن الخطأ الأعظم هو الاعتقاد بأن الشيوعية تتحدع الجموع أو تعاملهم بالبطش، فبوصفها زهرة الجماعية ودرة تاجها، تمثل الشيوعية نمطاً من المجتمع يعدّ الأقرب والأعزّ إلى الجموع، بغض النظر عن مدى فداحة التبعات المتوقعة التي قد تحيق بهم⁽²⁾.

(1) Ibid., p. 145.

(2) Alexander Zinoviev, The Reality of Communism, p. 28.

يرفض زينوفيف، الذي يكثر الاقتباس عنه دو بنوا، بيزانسون، وبولان، الاعتقاد الراجح بأن السلطة الشيوعية منحصرة بمسؤولي الحزب وضباط الجيش أو الطغمة الحاكمة⁽¹⁾ nomenklatura، فهو يؤكد أن السلطة الشيوعية مساواتية بحق؛ لأن هذه السلطة يتشاركها ملايين الموظفين المدنيين، العمال، وكذلك الأشخاص العاديون المتناثرون في وحداتهم العاملة الأساسية التي تمثل ركائز هذا المجتمع. ومن الجوهري أيضاً في تماسك الأنظمة الشيوعية حقيقة أن الشعب والحزب متمازجان بشدة في كيان واحد لدرجة أنه، كما يقول زينوفيف: «لم تعد المقولة السوفيتية «الشعب والحزب هما الشيء ذاته» مجرد شعار ترويجي»⁽²⁾، فالشقاق بين الشعب والحزب الذي يفترضه المنظرون الليبراليون أمر غير قائم؛ لأن عامة مراتب الحزب مندمجة بالشعب ذاته. أما الافتراض الأبعد لوجود خط تقسيم افتراضي بين الشعب والحزب، كما يكتب زينوفيف بأسلوبه اللاذع المعتاد، فهو أشبه بالمقارنة بين «الحيوان المفرغ من الأحشاء والمقطع تحضيراً للطبخ، والحيوان الكامل الأصلي البيولوجي»⁽³⁾.

صحيح أنه في الدول الشيوعية، يكمل زينوفيف، تعد دخول العمال أوطاً بثلاثة أو أربعة أضعاف مما يقابلها في الدول الديمقراطية الرأسمالية، ولكن لو نظر المرء إلى حقيقة أن العامل المتوسط في الدولة الشيوعية يقضي وقتاً أقل بثلاثة أو أربعة أضعاف في عمله (لكنه لا يؤنب عادة على ذلك، فضلاً عن أن يطرد)، فيبدو أن مكاسبه كثيراً ما تتجاوز مكاسب العامل في الديمقراطية الرأسمالية. ولأجل إيضاح الاستقرار المذهل للأنظمة الشيوعية، يكتب زينوفيف:

(1) كانت الطغمة عصابة صغيرة من الإداريين الذين عينهم الحزب الشيوعي وتمتعوا بمناصب قيادية رئيسية في شتى أقسام الاتحاد السوفيتي وكذلك أوروبا الشرقية الخاضعة لاحتلاله. وقد أشار بعض نقاد الشيوعية، مثل ليون تروتسكي وميلوفان جيلاس، إلى وجودها بوصفها أمارة على صعود أرستقراطية جديدة. - المحرر

(2) Alexander Sinowjew, Die Macht des Unglaubens: Anmerkungen zur Sowjet-Ideologie (Munich and Zurich: Piper, 1986), p. 24.

(3) Ibid., p. 25.

لنفترض أننا استطعنا قياس كمية الأجور وكمية الجهود التي تبذل لأجل تلقي تلك الأجور، سيمثل حاصل قسمة الكمية الأولى على الثانية نسبة الأجور، وقسمة الثانية على الأولى نسبة الإجحاف، ووفقاً لملاحظاتنا وقياساتنا (المبسطة والمقربة بشدة) فإن نسبة الأجور في القطاعات الأنشطة والأوفر نتاجاً في المجتمع الشيوعي تميل للتزايد، في حين تتضاءل نسبة الإجحاف. كما أن نسبة الأجور هنا أعلى مما يوازها في البلدان الغربية، ونسبة الإجحاف أقل، وهذه هي الميزة الأساسية التي تتفوق بها الشيوعية على المجتمع الغربي، وسر جاذبيتها لدى ملايين البشر في أرجاء الكوكب⁽¹⁾.

يستخف زينوفييف بالتصور الليبرالي الاختزالي للنمو الاقتصادي، القائم على افتراض أن أفضل ما يكشف عن نجاح أو كفاءة بلد ما هو الإنتاج الاقتصادي العالي أو مستوى حياة العمال. فهو يلاحظ أن «الاقتصاد في الاتحاد الشيوعي مستمر بالازدهار، بغض النظر عن التوقعات والتحليلات الذكية للخبراء الغربيين، وهو في الواقع يتجه لأن يصبح أقوى»⁽²⁾؛ ولذا فإن تخمين إن كان الاقتصاد الرأسمالي أكفأ من الشيوعي هراء محض، وذلك لأن هذا التخمين لا يأخذ بالنظر المنافع طويلة الأمد التي قد ينتجها الاقتصاد الشيوعي في المستقبل:

إضافة إلى ذلك، فليس من المعلوم بعد، حين ينظر أحدنا إلى مجتمع ما بأكمله، أين تعد الكفاءة الاجتماعية للعمل أعلى: أفي الغرب أم في الاتحاد السوفيتي؟ وينبغي ألا نتجاهل في هذا الصدد كيف استطاع الاتحاد السوفيتي التقدم؟ ربما لن تتضح النتائج إلا بعد بضعة قرون⁽³⁾.

يشير زينوفييف إلى أن العامل الشيوعي، إضافة إلى أجره المضمون، يتمتع بأمان اقتصادي تام ووضع اجتماعي متوقع، لا يمكن للمجتمعات الليبرالية أن توفرهما لو شاءت أن تظل تنافسية. أما بالنسبة إلى فكرة الحرية الخالدة،

(1) Alexander Zinoviev, *The Reality of Communism*, pp. 103- 104, and passim.

(2) Sinowjew, *Die Diktatur der Logik*, p. 64.

(3) *Ibid.*, p. 65.

فسيظل أيضاً مثار جدل إن كانت أكثرية الناس ستفضل الحرية على الأمان. فهو يؤكد أنه مهما بدت الأنظمة الشيوعية فقيرة، فستضمن دوماً حداً أدنى من الأمن حتى لأشد مواطنيها فاقة وعدمًا. فالأمن والدعة في نظر زينوفيف، تلك السمتان اللتان يعدّهما بولان ودو بنوا عنصرين أساسيين في الشمولية، هما العاملان الرئيسان اللذان يفسران جاذبية الشيوعية، حتى عند من يصفون أنفسهم في العادة بأنهم (ضد الشيوعية). وباختصار، يلاحظ زينوفيف أنه وعلى الرغم من خيبة الأمل العالمية في الماركسية، وتركعة معتقالات الغولاغ، وحملات تطهير ستالين، وموجات القمع المتكررة، فإن الشيوعية - بوصفها أنجح أشكال المساواتية - لم تفقد شيئاً من شعبيتها العالمية. فهي ستستمر في الازدهار تحديداً؛ لأنها تتصدى بنجاح للطلب العالمي للأمان والأوضاع المتوقعة، الذي اكتفت الليبرالية بطرحه نظرياً ولم تطبقه أبداً. فكما يقول كلود بولان، من المحير كيف أن عدم الكفاءة الاقتصادية نفسه في الشيوعية «يوفر فرصاً أكبر للنجاح لعدد أكبر من الافراد مقارنة بنظام تأسس على المنافسة ومكافأة المواهب»⁽¹⁾، فالشيوعية في الأساس نظام يبرئ كلّ الأفراد تماماً من كلّ جهد اجتماعي ومسؤولية اجتماعية، ولا يقود الركود فيه إلا إلى توطيد ما سماه دو بنوا (بالكسل الوديع) لدى المواطنين⁽²⁾.

وفقاً لزينوفيف، تعمل الديمقراطية الشيوعية جوهرياً وفق قوانين الجماعة المشتتة واللامركزية التامة للسلطة بين عدد لا يحصى من اللجان العمالية. فاللجان تقوم، بوصفها الركائز الأساسية والأبرز للشيوعية، بإجراءات قانونية للثواب والعقاب أحياناً بالنيابة عن أعضائها وضدهم أيضاً، وفي نظام كهذا من المحال واقعاً أن يخطط لانقلاب أو احتجاج ناجح؛ لأن السلطة الشيوعية - بحسب زينوفيف - لا تكمن في مركز واحد بل في عدد وفير من الشبكات والخلايا القائمة في كلّ مستوى من المجتمع. ولو نجح أحدهم في تدمير أحد مراكز السلطة، فستظهر تلقائياً مراكز سلطة جديدة. وفكرة (المركزية الديمقراطية)

(1) Claude Polin, *Le totalitarisme* (Paris: PUF, 1982), p. 89.

(2) Alain de Benoist, 'L'énigme soviétique dans le miroir de l'Occident', *Nouvelle Ecole*, no. 38, Summer 1982, pp. 109 - 129.

التي يعدّها المراقبون الليبراليون مجرد ألعوبة لفظية أخرى من الميتا-لغة الشيوعية، هي أيضاً انعكاس صادق للديمقراطية مساواتية تستمد فيها السلطة من الشعب وليس من الحزب؛ حيث يلاحظ زينوفيف:

حتى لو تمكنت من محو نصف السكان، فإن أول ما سيستعيده النصف الآخر هو نظام السلطة والإدارة، فالسلطة هنا ليست منظمة كي تخدم الشعب؛ بل الشعب منتظم بوصفه مادة ضرورية لعمل السلطة⁽¹⁾.

لقد تمكن بيزانسون من استكشاف متلازمة العلل الشيوعية بنحو أوضح، قائلاً: إن طريقة عمل الشيوعية ستظل صعبة الفهم ما لم تبذل أي جهود للتعرف على أهمية الميتا-لغة الشيوعية. ولذا ففي كتابه المتلازمة السوفيتية، يكتب بيزانسون أن «النظام يستطيع الفرار من التاريخ؛ وذلك لأنه أقيم على تاريخ زائف. وبذلك فليس من الممكن إفساده، لأن الفساد مسألة أرضية. أما النظام فيكمن في فضاء لا يتغير»⁽²⁾، وإضافة إلى ذلك، فإن التلاعب اللغوي الشيوعي بالخطاب العام قد يستعمل سلاحاً بارعاً ضد كل أولئك الخصوم السياسيين الراغبين في تغيير النظام من الداخل. فوفقاً للتقسيم الأيديولوجي الرسمي، لا ينتمي المنشقون إلى أصناف (الشهداء) أو (مناضلي الحرية) - وهي ألقاب عادة ما يطلقها عليهم غربيون حسنو النية، لكنها بلا معنى في القاموس الشيوعي الرسمي. ففي نظر نخبة الحزب، وكذلك الأكثرية الساحقة من الشعب، يعد المنشقون أساساً أعداء للديمقراطية، وعلى أي حال، وكما يقول پولان وزينوفيف ودو بنوا، فإن عدد المنشقين في تضاؤل مستمر، أما عدد المنددين بهم فيتضاعف إلى مستويات صادمة. وهكذا، وببرة مشابهة لزينوفيف، تكتب صوفي أورمير:

لا يوجد جلادون وضحايا في الاتحاد السوفيتي كما في أي دكتاتورية تقليدية. فكل شخص يعد ضحيةً وجلاداً في آن واحد، من قمة الهرم وحتى

(1) Alexander Zinoviev, *Homo Sovieticus* (London: Victor Gollancz, 1985), p. 80.

(2) Alain Besançon, *The Soviet Syndrome*, Foreword by Raymond Aron (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976), p. 35.

قاع المجتمع، فليست هناك كتلة من الناس تتعرض لاضطهاد أفراد، بل
ثمة أفراد تضطهدهم الجموع⁽¹⁾.

عند جموع المواطنين الشيوعيين، الذين اعتادوا طويلاً على نظام يتجنب
كلّ توتر اجتماعي، فإن كلمة (منشق) بحد ذاتها تخلق شعوراً بالقلق والترقب.
وبذلك، كما يقول مارك فيرو في مقالته «هل هناك (إفراط في الديمقراطية) في
الاتحاد السوفيتي؟»، فقبل أن يستحيل المنشقون إلى أهداف للنبد الرسمي
والملاحقة القانونية، فإن الجميع، بمن فيهم أفراد أسرهم، سيبدلون جهوداً
عريضة للتبرؤ منهم. وأخيراً، فبالنظر إلى الطبيعة المسيطرة مطلقة القدرة للجان
الحزبية، فإن نشاط المنشقين يستحيل إخفاؤه إلى الأبد، ولكن فقط حين تخرج
الأمر عن النصاب، أي حين لا تعود اللجان قادرة على إعادة أحدهم إلى
(صوابه)، فإن الشرطة ستدخل، ومن هنا تنتج ظاهرة الرقابة الذاتية، وهي
المعلم الرئيس للاستقرار في الشيوعية؛ حيث يكتب مارك فيرو، بنحو يشبه
بيزانسون، أن قدرة كل مواطن في ظل الشيوعية على مراقبة نفسه قد أوصلت
النظام إلى حالة تشنج قصوى: «فقد انتقل النظام من السلطة متعددة الأشكال
إلى تعدد الأشكال المؤسسي»⁽²⁾.

أما بيزانسون فيشير من جانبه إلى التضخم اللغوي والتقنين السياسي
للغة الاعتيادية، حيث يكتب أنه «من فئتنا إلى قايما، ومن هافانا إلى اليمن،
يصادف المرء القائد نفسه، اللغة نفسها، الصحف نفسها، والأشكال نفسها من
السلوك الاجتماعي، وهذه المحاكاة تمتد على طول الخط حتى الحركة الشيوعية
الدولية»⁽³⁾.

في نظر بيزانسون، فإن اختلاف الألسن heteroglossia، أو التفاوتات
ضمن إطار لغوي معين، عدو لدود للشيوعية؛ لأن استعماله يتحدى بصرحة

(1) Sophie Ormières, 'Dissidence et dictature de masse en Union Soviétique',
Esprit, October 1986, p. 45.

(2) Marc Ferro, 'Y a-t-il "trop de démocratie" en URSS?', Annales ESC, July-
August 1985, p. 820.

(3) Alain Besançon, The Soviet Syndrome, pp. 66 -67.

وحدة الميتا- لغة الشيوعية، إضافة إلى انتظام الأيديولوجيا الشيوعية، حيث يكتب:

تخلص العالم الشيوعي من لعنة بابل؛ لأن تعدد اللغات قد استبدل بوحدة الأسلوب، حيث تندد حناجر الأفراد بأي نزعة نحو التلفظ بأي صوت خارج ما يسمى قريباً (باللغة الخشبية)⁽¹⁾.

باختصار، يحق للمرء القول إن تعقيد المعضلة الشيوعية يبدو أشق وأصعب حين يراجع المرء تعقيد العمل الذي أنجزه خبراء أحياء في الشيوعية ولا سيما في الشمولية، حيث يكتب دو بنوا أن تزايد عدد (الخبراء) بنحو لا يحصى في شؤون الاتحاد السوفيتي يدل على أن مجال خبرتهم الفعلي ليس تحليل الاتحاد السوفيتي، بل تفنيد بعضهم لبعض في شؤون الاتحاد السوفيتي.

والقناعة التي يجمع عليها زينوفييف ودو بنوا وپولان هي أن الضعف الدائم للأنظمة الليبرالية حيال الشيوعية يكمن في موقفها الملتبس تجاه فكرة المساواتية والاقتصادية. فلو أرادت الليبرالية أن تكون مهمة حقاً باحتواء الشيوعية، فعلينا أولاً أن تعيد النظر في أسسها الأيديولوجية الخاصة. فعند دو بنوا، يعد انتقاد الشيوعية بلا نفع ما لم يبحث المرء عن أسباب انتشارها. فلماذا تظهر الشيوعية بالتوازي مع تسارع التحضر والتصنيع؟ لم لا تستطيع الليبرالية (كما زعموا) أن تتصدى لخصومها الأيديولوجيين؟ وباختصار، فإن دو بنوا يقول إن المرء أن يدرس كل الآليات والثوابت المساواتية والاقتصادية قبل أن يشرع في انتقاد معتقات الغولاغ والمصححات النفسية⁽²⁾.

يرفض زينوفييف من جانبه بعناد فكرة أن الاتحاد السوفيتي الشيوعي إمبراطورية تمرّ بانحطاط، تخوض صراعات إثنية، أو تقف على حافة انهيار اقتصادي، فالانحطاط في المكانة السوفيتية يصاحبه ازدياد في النفوذ السوفيتي

(1) Alain Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme* (Paris: Calmann-Lévy, 1977), p. 292. (Translated as *The Intellectual Origins of Leninism* [Oxford: Basil Blackwell, 1981] -Ed.)

(2) Alain de Benoist, 'L'énigme soviétique', op. cit. Compare with Mikhail Heller and Aleksandr Nekrich, *Utopia in Power* (New York: Summit Books, 1986).]

الفعلي، وكما يقول في كتابه الإنسان السوفيتي Homo Sovieticus، «المكانة تتناقص في قطاع ما، والنموذ يتزايد في قطاع آخر»⁽¹⁾.

وبأسلوبه المملغز المعتاد، يرفض زينوفيف أيضاً فكرة أن الشيوعية يهددها سوء الإدارة الاقتصادية، السخط الشعبي، أو العجز عن التنافس مع الليبرالية، بل على العكس: فالشيوعية تكون في أفضل حالاتها حين تواجه صعوبات اقتصادية، مجاعات، أو طواير طويلة، فهي نظام مصمم للحياة البسيطة والحرص الاقتصادي. أما الثراء في الشيوعية فيخلق توقعات اقتصادية مرتفعة، ويزيد من خطر الانقلابات السياسية⁽²⁾.

عادة ما تبدو أطروحات زينوفيف متكلفة في نظر القراء المعاصرين، ففي عصر يمتاز بالشفافية glasnost وانحلال المؤسسات الشيوعية في كل أرجاء أوروبا الشرقية، قد يميل المرء إلى الاعتقاد بأن الشيوعية يمكن عكس مسارها، ولكن لو عكس المرء هذا الافتراض، فقد تبدو الشفافية نفسها منعطفاً جديداً للشيوعية، أي علامة على تمكن النظام الذي بات يسمح الآن بشتى أشكال التجارب مع الأدوات الليبرالية، وفي كتابه Katastroika⁽³⁾ يكتب زينوفيف:

إن الجموع الأساسية، ابتداء بعامة الناس وانتهاء بالطبقة المسؤولة في كل مستوى، ستبذل كل ما أوتيت من قوة كي تحد من إصلاحات غورباتشوف...

وهذه الجموع تملك فرصاً أكبر في النجاح مما لدى الإصلاحيين... فالمجتمع الشيوعي الناضج محافظ في تفضيلاته⁽⁴⁾.

يحق للمرء أن يستنتج أنه ليس من قبيل الصدفة أن يكون انتشار الشمولية مصاحباً للتحضر والتصنيع والفردانية المتصاعدة، فلا بد للاغتراب

(1) Alexander Zinoviev, Homo Sovieticus, p. 129.

(2) Alexander Sinowjew, Die Macht des Unglaubens, pp. 126133-.

(3) كلمة نحتت عبر المزج بين catastrophe (الكارثة) و perestroika (إعادة الهيكلة). - المترجم

(4) Alexander Zinoviev, Katastroika: Legend and Reality of Gorbachevism (London: Claridge Press, 1990), p. 68.

والضيق الناجم عن الأنظمة الليبرالية أن (يتجاوز) عبر شعارات عاطفية ضحلة (مثل: الإحسان للأبعد) و (الأخوة في الإنسانية)، وهذا المنطق من العالمية المزيفة سيتطلب بدوره أن يصبّ كلّ الناس في بنية واحدة منتظمة، يستطيع فيها كلّ شخص أن يتحكم بكل من سواه ضمن نظام محكم من الموانع والموازن checks and balances. وفي نظر اليمين الجديد، ليس مهماً بحق إن حمل هذا النظام الجديد سمة (الليبرالية) أو (الشيوعية)، ففي كثير من الحالات، يمكن أن نلاحظ أن (الشمولية اللينة) في الغرب أخطر بكثير من الشمولية في الشرق⁽¹⁾.

عند كونراد لورينز، أفضى (دين) الاستهلاك الليبرالي وتدمير المجتمع العضوي إلى ما سماه (بالتفسخ الجيني genetischer Verfall) و (الإنتروبيا الاجتماعية) - وهي تلك الظواهر التي قدمها زينوفايف باختصار بوصفها أسباب رئيسة لانتشار الشيوعية. وفي نظر لورينز وأرنولد غيلن، فإن المجتمع (العفوي) الليبرالي، على الرغم من مزاياه المادية، يبدو في حالة انحطاط، من حيث إنه يعيق تطور الإنسان حيويًا وثقافيًا. وشر من ذلك أنه مجتمع يؤدي به هوسه بالسلام الدائم والنمو الاجتماعي إلى الضعف أمام فاتحي المستقبل. ولهذا، وقبل وقت طويل من زينوفايف، كتب لورينز:

إن آثار الترف التي أنتجتها الدورة الشريرة لتصاعد العرض والطلب،

(1) وهذا ما أصبح يتخذ في العالم الغربي المعاصر شكل «ثقافة الإلغاء cancel culture»، التي تصب جام غضبها بين حين وآخر على من لا يؤيدون مطالب اليسار الراديكالي بالحماسة الكافية. راجع هذه الأعمال لمزيد من التفاصيل:

Douglas Murray, *The Madness of Crowds: Gender, Race and Identity* (Bloomsbury Continuum, 2020).

Helen Pluckrose *Cynical Theories: How Activist Scholarship Made Everything About Race, Gender, and Identity—and Why This Harms Everybody* (Pitchstone Publishing, 2020).

Greg Lukianoff, Jonathan Haidt, *The Coddling of the American Mind: How Good Intentions and Bad Ideas Are Setting Up a Generation for Failure* (Penguin Books 2019).

وستظل الحياة في هذا العالم المليء بالشعارات تطلعنا على المزيد من المفاجآت. - المترجم

سنتكون عاجلاً أم آجلاً سبب خراب العالم الغربي، ولا سيما الولايات المتحدة. ففي النهاية لن تكون الشعوب الغربية قادرة على التعامل مع الشعوب الشرقية، الأقل دلالاً والأوفر صحة⁽¹⁾.

في الختام، يحق لنا القول إن مؤلفي اليمين الجديد متفقون عموماً على هذه الرؤى المتشائمة، ولا يبدو في نظرهم أن هناك أي مهرب، سواء أمن الليبرالية أم الشيوعية، إلا عبر العودة إلى المجتمع العضوي. أما كيف يتحقق ذلك، وبأي وسيلة يمكن، فربما يعتمد أكثر على مسار الأحداث في الدول الليبرالية والشيوعية السابقة، وأقل على النظريات التي تبناها وفصلها اليمين الجديد.

(1) Konrad Lorenz, *Civilized Man's Eight Deadly Sins* (London: Methuen, 1974), p. 30.

الخلاصة

كنا في هذا الكتاب قد تعرضنا لبعض الخصائص الكبرى لليمين الجديد الأوروبي: تولده، تأثيره المعاصر، والجدل الذي أثاره بين مثقفي اليسار واليمين في أوروبا، وقد لوحظت تشابهات جسيمة بين مؤلفي اليمين الجديد وبعض المفكرين السابقين مثل: نيتشه، شبنغلر، وشميت، وقد توصلنا إلى أن اليمين الجديد قد تمكن من استرداد بعض المصادقية للإرث الفكري المحافظ، وإحداث أضرار مهمة في الهيمنة الثقافية اليسارية على أوروبا.

ومن جهة أخرى، لا ينكر أن المواقف الأيديولوجية لليمين الجديد نفسه ستظل موضع جدل، ولعلها ستحدث مزيداً من الانشقاق في المشهد الأوروبي المحافظ، فنظريته وأفكاره حول الوثنية يرجح أن تستمر في استعلاء كثير من المحافظين المتعاطفين الذين اقتنعوا بثقة أن المسيحية تمثل أفضل حصن ضد الشيوعية وضد التيه المتنامي للمجتمعات الليبرالية، وكما لاحظنا، فعلى الرغم من البلاغة المعتبرة لمؤلفي اليمين الجديد وأنصاره، فإن ادعاءه المعلن أن الميراث اليهودي مسؤؤل بنحو مباشر عند صعود الشمولية الحديثة لا يؤمل له أن يولد دعماً محافظاً أوسع، وسيظل مزعجاً للمثقفين على كلا الطرفين من الطيف الأيديولوجي.

واتفاقاً، فسيظل على اليمين الجديد أن يرينا كيف سيرد على انتقاد أن التخلي عن المسيحية، والعودة المحتملة إلى الوثنية، قد تكون له أيضاً عواقب

سياسية غير مستساغة كما يشهد التاريخ الأوروبي القريب. فعلى كل حال، إن تقبل المرء فكرة أن أديان التوحيد كانت قمعية تقليدياً طوال التاريخ، فعليه أيضاً أن يعترف بأن الوثنية كانت قمعية أيضاً في بعض الأحيان، وهو لا يحتاج إلا لقراءة أعمال معينة من العصر الكلاسيكي حتى يقتنع بحجم العنف الوثني في عهود العتاقة، وحتى اليوم، فإن اليمين الجديد لم يستكشف مدى التشدد الديني والسياسي في اليونان القديمة بتفصيل واسع، ولا الحروب والاضطهادات الكثيرة للإمبراطورية الرومانية، إضافة إلى التداعيات الاجتماعية والسياسية (الوثنية) في ألمانيا النازية.

كما أن هناك أسباباً للاتفاق مع المؤلفين الذين ادّعوا أن نجاح المسيحية يعود أساساً إلى التصور المسيحي عن التقوى والتعاطف اللذين لم تطبقهما الوثنية، ذات الطموح الشديد نحو النخبوية وقهر الذات، إلى المدى نفسه. إذ يعترف لويس روجيه، على الرغم من مشاعره العدائية للمسيحية، بأن مناداة المسيحية بمحبة الجار والأخوة العالمية قد غرست في عقول المحرومين والمستضعفين في أرجاء العالم شعوراً معيناً بالاعتداد والكرامة، لا يدانيه أي دين آخر.

وفي حين يمكن للمرء أن يوافق اليمين الجديد على أن (الإناسة) المسيحية والماركسية قد دشنت ممارسة الإقصاء الديني والاجتماعي، فلن يمتنع أيضاً عن التفكير بأن الوثنية تفترض فكرة الإقصاء أيضاً. ألم يُفسّر مراراً تمجيد نيتشه (الإرادة القوة) الوثنية، النسبية السياسية لباريتو، والواقعية السياسية لشميت، بوصفها مسوغات للإقصاء الاجتماعي والعنصري؟ لا تزال أمثلة هذه الإقصاءات الحديثة غضة في الذاكرة الأوروبية الجمعية، ولا يجب أن تكرر هنا. واستناداً إلى الأدلة، فليس من المستبعد أن يجادل بأن السبب في بقاء المسيحية والماركسية بوصفهما كذبتين جذابتين يكمن في قدرة هاتين العقيدتين الألفيتين على توفير مبادئ للأمل، إضافة إلى وعد بالخلاص الدنيوي أو الروحي. وواقع أن هذا الأمل كثيراً ما استحال إلى كابوس مشهود، كما يجادل اليمين الجديد محقاً، لا يغير أي شيء في جاذبيته التاريخية.

وبالضد من ذلك، فإن الوثنية—بمطالبها المعقدة للتكامل البشري، حسها
المأساوي بالحياة، وإلحاحها المستمر على نزعة پروميشية بلا قيود—على الأقل
كما يراها ألان دو بنوا، لا يرجح أن تجمع أتباعاً كثيراً بين الجموع الجديدة،
الباحثة عن الأمل الروحي وربما الحياة الأفضل فقط. ولعل ذلك أحد
أسباب أن المسيحية والماركسية تستمران معاً في فرض تأثير معتبر، على الرغم
من فشلها التاريخي الفادح.

على الرغم من بعض نقائص اليمين الجديد الأوربي، فعلينا الاعتراف
بأنه قد قام بجهد غير مسبوق في تعقب جذور أزمنا الحديثة. فعبّر إحياء
تعاليم كثير من المفكرين المحافظين، واحتواء بنيته الفكرية لأفكار نقدية
شتى تخص الشيوعية والليبرالية، فلعلنا اليوم بفضلنا نتخذ منطلقاً أفضل كي
نقيم منه تلك المشكلات التي عصفت بنا في هذه القرون المضطربة. فبفضل
زينوفيف، بولان، وروجيه، يمكن لفهمنا الذي ظل محدوداً للشمولية أن
يتحسن بشكل ملحوظ. فقد تمكن بولان مثلاً من إثارة انتباهنا نحو حقيقة
أن المجتمعات الليبرالية تتجاهل كثيراً من رغباتنا، ولا يمكن لأي ملاحظ
محافظ ناقد إلا أن يسأل: أي نوع من الديمقراطية يدعي هذا النظام الليبرالي
تمثيله؟ نظراً لواقع أن عدد الناخبين في البلدان الليبرالية ينخفض بحدة؟
أيمثل فقدان الاهتمام بالسياسة نذيراً للامبالاة الاجتماعية، تخلياً عن الفكر،
أم هروباً من الحرية؟ قد يمهد لأبشع أشكال الشمولية حتى اليوم؟ لا شك
أن هذه الأسئلة وأمثالها تظل من دون جواب، وستظل بالتأكيد تشغل
عقول علماء السياسة في الأعوام القادمة. تتمثل ميزة اليمين الجديد بأنه فتح
باب الجدل من منظور اجتماعي مختلف، وحذرنا من أن الشمولية لن تأتي
بالضرورة تحت لواء الصليب المعقوف أو المنجل والمطرقة. كما يحذرنا اليمين
الجديد من أن الانفصال التام عن الشأن السياسي، إخضاع كل جوانب الحياة
لعبادة المال، و (الأيديولوجيا اللينة) للاستهلاكية قد تقودنا لأسوأ شمولية
ممكنة حتى اليوم. وبغض النظر عن مدى تعاطف المرء مع الليبرالية أو
الشيوعية، فالمجتمعات الليبرالية والشيوعية المعاصرة بعيدة عن المثال التي
كثيراً ما تسعى لتحقيقه، وميزة اليمين الجديد أنه ينهنا إلى عيوبها.

لا شك أن بعضاً من الأفكار المشروحة في هذا الكتاب ستظل تذكر
بالفاشية في نظر كثير من المفكرين الليبراليين والاشتراكيين، ولن تلقى دعماً
واسعاً في المجتمع الأكاديمي الأوسع، على الأقل في المستقبل المرتقب.
وسنظل ننتظر، قبل أن تنال نظرياتهم انتشاراً شعبياً واسعاً، كيف يمكن لهذه
الثلة من مؤلفي اليمين الجديد أن تتجاوز السجال الأيديولوجي الذي أحاط
بأسمائهم وأفكارهم.

الملحق

رموز كبيرة في اليمين الجديد الأوروبي

بعض المؤلفين المحافظين المعاصرين المشار إليهم أو المقتبس عنهم في هذا الكتاب لا يندرجون «رسمياً» تحت خيمة اليمين الجديد الأوروبي، بل إن الكثير منهم متشككون حول الأفكار التي أعرب عنها بعض الأعضاء الأشد صراحة في اليمين الجديد.

وفيما يلي نذكر أسماء ووظائف أولئك المؤلفين من اليمين الأوروبي الجديد فقط، الذين عملوا تحت عنوان مميز مثل GRECE، Thule-Seminar، و Neue Kultur.

ألان دو بنوا Alain de Benoist (و. 1943)

هو الرمز الفكري والفيلسوف الأبرز في اليمين الأوروبي الجديد، وقد كان أحد مؤسسي GRECE عام 1968. وهو محرر مجلتي Nouvelle École و Krisis، ومساهم في مجلة Éléments. لقد نشر دو بنوا كتباً عدّة تتناول الفلسفة، الدين، السياسة، الإناسة، والأدب. وأعماله الأهم تتضمن نظرة من اليمين Vu de droite عام 1977 (ولأجله تلقى جائزة الأبحاث الكبرى من الأكاديمية الفرنسية، ونشر بالإنجليزية عام 2017)؛ أن تكون وثنيّاً On Being a Pagan عام 1979 (نشر بالإنجليزية عام 2004)؛ مشكلة الديمقراطية The Problem of Democracy عام 1985 (نشر بالإنجليزية عام 2011)؛ وما وراء حقوق الإنسان Au-delà des droits de l'homme عام 2004. وقد ترجمت أعماله إلى الألمانية، الهولندية، الإيطالية، الإسبانية، والإنجليزية.

غيوم فاي (1949 - Guillaume Faye) (2019)

كان يعمل عالم اجتماع وسياسة. وقد كان لأعوام عدة أبرز أعضاء GRECE، لكنه تركها عام 1986 نظراً لانزعاجه المتصاعد من مواقف واستراتيجية اليمين الجديد. وبعد عمله في التلفاز والإذاعة الفرنسية لعشرة أعوام، عاد إلى موضوع السياسة في أواخر التسعينات، حيث بدأ يكتب أبحاثاً وكتباً بشكل مستقل عن GRECE. تتضمن أشهر أعماله الحديثة المستقبلية السحيقة Archeofuturism عام 1998 (نشر بالإنجليزية عام 2010) ولماذا نقاتل Why We Fight عام 2001 (نشر بالإنجليزية عام 2011).

جوليان فرويند (1921 - Julien Freund) (1993)

تتلمذ عند ريمون آرون وكارل شميت. وفي أثناء الحرب العالمية الثانية، كان من أعضاء حركة المقاومة الفرنسية، وسجنته حكومة فيشي في أثناء الحرب. أصبح بعدها أستاذاً بدوام كامل لعلم الاجتماع في جامعة ستراسبورغ. وفي عام 1980، احتجاجاً على النظام التعليمي الفرنسي وطرق تدريسه لعلم السياسة، قرر الاستقالة. وقد نشر فرويند أعمالاً مهمة مثل جوهر السياسة عام 1965؛ علم الاجتماع عند ماكس فيبر عام 1968؛ باريس عام 1986؛ الانحطاط عام 1984؛ والفلسفة وعلم الاجتماع عام 1985. كما كان مساهماً في منشورات اليمين الجديد في كل من فرنسا وألمانيا.

جان هودري Jean Haudry (و. 1934)

أستاذ سابق لعلم الألسن، اللاتينية، السنسكريتية، والنحو المقارن. وقد كان، قبل تقاعده اليوم، أستاذاً للنحو المقارن في اللغات الهندوأوروبية في الكلية العملية للتعليم العالي، كما أسس وترأس كرسي معهد الدراسات الهندوأوروبية في جامعة ليون حتى انحل عام 1998، وقد نشر توظيف الإعراب في لغة الفيدا عام 1977 والهندوأوربيون عام 1992.

زيفريد هونكه (1913-1999-Sigrid Hunke)

كانت من مريدي نيكولاي هارتمان، مارتن هايدغر، وإدوارد شبرانغر، وكانت خبيرة في فلسفة الأديان. وبوصفها ملحقاً ثقافياً للحكومة الألمانية، فقد قضت فترات طويلة في الدول العربية، ودرّست في كثير من الجامعات العربية. كما كانت عضواً فخرياً في المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في ألمانيا. وأعمالها المنشورة تتضمن شمس الله تشرق على الغرب عام 1960؛ دين أوروبا الآخر عام 1969؛ التوحيدية الجدلية عام 1982؛ الرايخ قد مات، لتحيا أوروبا عام 1985. وقد كانت أيضاً مساهمة في منشورات مختلفة لليمين الجديد.

بير كريس Pierre Krebs (و. 1948)

رمز كبير في الفرع الألماني لليمين الجديد، وهو أيضاً زعيم حلقة نقاش Thule-Seminar. يحمل شهادات في القانون، الصحافة، الاجتماع، والعلوم السياسية، وقد نشر كتابه الإرث غير البائد Das unvergängliche Erbe عام 1981؛ واستراتيجية الثورة الثقافية Die Strategie der kulturellen Revolution عام 1985.

جورجيو لوكي (1923-1992-Giorgio Locchi)

كان دكتوراً في القانون، مراسلاً أجنبياً لصحيفة Il Tempo، ومساهمًا في La Destra و Elementi. وأبحاثه المنشورة تتضمن «أسطورة نشأة الكون عند الهندوأوروبيين»، «ريتشارد فاغنر وتجدد التاريخ»، «فاغنر، نيتشه، والأسطورة الجديدة»، وقد ساهم في تأليف الإرث غير البائد مع بير كريس عام 1981.

روبرت ستويكرز Robert Steuckers (و. 1956)

كان مؤسس الفرع البلجيكي من اليمين الجديد، وهو محرر مجلة

Orientations (بلجيكا). وكذلك مساهم في Nouvelle École, The Scorpion & Éléments. وهو مترجم مصدق ومختص في الجيوسياسية ومؤلف الملف الجيوسياسي Dossier géopolitique عام 1980.

مايكل والكر Michael Walker

هو الرمز الرئيس «للثقافة الجديدة Neue Kultur» في بريطانيا، وهو محرر مجلة The Scorpion، وقد نشر الكثير من المقالات حول الأدب والسياسة. يعيش حالياً في ألمانيا.

إليك بعض المقتطفات من بيان اليمين الجديد (Neue Kultur) الذي نشره Thule-Seminar وترجمه عن الألمانية إلى الإنجليزية تومسلاف سونيتش:

إن تصورنا عن العالم لا يعتمد على منظر واحد، بل على عدد معين من الأفكار، أي الإدراكات، التي تشير على تراثات محددة ضمن القيم الأوروبية المشتركة، فنحن نعتمد على عمل أولئك المفكرين الذين لم يكتفوا بتسليمنا (فك الشفرة) الدوغمائية لظاهرة العالم: فريدريش نيتشه، كارل پوپر، أوزوالد شپنغلر، لودفيغ فتنغنشتاين، ألكسي كاريل، وياكوب فون ويكسكول، كونراد لورنز، آرنولد غيهلن، هانز يورغن آيزنك... ولويس روجيه، فيلفريدو پاريتو، وهلموت شليسكي، جورج سورل، وماكس فيبر، إرنست يونغر، كارل شميت، الخ...

إن مدرستنا الفكرية الجديدة تؤسس نظام تفكيرها الفلسفي، فيما يخص ميدان الأخلاق، ضمن الخطوط العامة للفلاسفة قبل-السقراطيين، الرواقيين، شوبنهاور، ونيتشه...

تؤكد مدرستنا على أولوية الحياة على كل الرؤى العالمية الموروثة؛ أولوية

الروح على النفس؛ أولوية المشاعر على الذهن؛ وأخيراً: أولوية الشخصية على الفكر...

ومن هنا يتبع أن مدرستنا معارضة من دون قيد أو شرط لكل الأنظمة ذات الطابع المطلق، حيث إن هذه الأنظمة تقتضي فكرة الحتمية، الحقيقة الواحدة أو التوحيد، التي نتلمس فيها جذور الشمولية، وتعتقد مدرستنا الجديدة بالرأي القائل إن القاسم المشترك لهذه الأنظمة جميعاً يكمن في العالمية، أي المناداة بالمساواتية، سواء أكانت من أصل أرسطي، توماوي، يهو مسيحي، أم ماركسي...

Books

- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Meridian Books, 1950.
- Aron, Raymond. *Democracy and Totalitarianism*. New York: Frederick A. Praeger Publishers, 1969.
- Besançon, Alain. *La falsification du Bien*. Paris: Commentaire/Julliard, 1985. (Translated as *The Falsification of the Good: Soloviev and Orwell*. London: Claridge Press, 1994.)
- _____. *Les origines intellectuelles du léninisme*. Paris: Calmann-Lévy, 1977. (Translated as *The Intellectual Origins of Leninism*. Oxford: Basil Blackwell, 1981.)
- _____. *The Soviet Syndrome*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976.
- Brzezinski, Zbigniew, and Carl J. Friedrich. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. New York: Praeger Publishers, 1962.
- Buchholz, Fritz. *Gleichberechtigung in Staats- und Völkerrecht*. Bleicherode am Harz: Verlag Carl Nieft, 1937.
- Chaunu, Pierre. *Histoire et foi*. Paris: France-Empire, 1980.
- Cohn, Norman. *Millennial Dreams in Action*. New York: Schocken, 1970.
- de Benoist, Alain. *Die entscheidenden Jahre*. Tübingen: Grabert Verlag, 1982.
- _____. *Les Idées à l'endroit*. Paris: Libres-Hallier, 1979.
- _____. *Europe, Tiers monde, même combat*. Paris: Robert Laffont, 1986.
- _____. *On Being a Pagan*. Atlanta: Ultra, 2004.
- Debray, Régis. *Les Empires contre l'Europe*. Paris: Gallimard, 1985.
- de Maistre, Joseph. *Considerations on France*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Dumont, Louis. *Essays on Individualism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- _____. *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- Eliade, Mircea. *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Paris: Payot, 1976. (Translated as *A History of Religious Ideas*, 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1978-1985.)
- _____. *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History*. Princeton: Princeton University Press, 1965.
- Eysenck, Hans Jürgen. *The Inequality of Man*. London: Temple Smith, 1973.
- Faye, Guillaume. *Contre l'économisme: Principes d'économie politique*. Paris: Le Labyrinthe, 1982.
- _____. *Le système à tuer les peuples*. Paris: Copernic, 1981.
- Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. New York: Harper, 1957.
- Flew, Antony. *The Politics of Procrustes*. New York: Prometheus Books, 1981.
- Forsthoff, Ernst. *Der Staat der Industriegesellschaft*. Munich: Beck Verlag, 1971.
- Gramsci, Antonio. *The Modern Prince and Other Writings*. New York: International Publishers, 1959.
- Grant, Madison. *The Passing of the Great Race*. New York: Scribner, 1916.
- Günther, Hans F. K. *The Racial Elements of European History*. Sussex: Historical Review Press, 2007.
- _____. *The Religious Attitudes of the Indo-Europeans*. Sussex: Historical Review Press, 2001.
- Hauer, Wilhelm. *Deutscher Gottschau*. Stuttgart: Karl Gutbrod, 1934.

- Heidegger, Martin. *Introduction to Metaphysics*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.
- Heller, Mikhail, and Aleksandr Nekrich. *Utopia In Power*. New York: Summit Books, 1986.
- Hocquenghem, Guy. *Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary*. Paris: Albin Michel, 1986.
- Hunke, Sigrid. *La vraie religion de l'Europe*. Paris: Le Labyrinthe, 1985.
- Huyghe, François-Bernard, and Pierre Barbès. *La soft-idéologie*. Paris: Robert Laffont, 1987.
- Jellinek, Georg. *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*. Leipzig: Duncker und Humblot Verlag, 1904.
- Jünger, Ernst. *Strahlungen*. Tübingen: Heliopolis Verlag, 1955.
- King, Desmond S. *The New Right*. Chicago: The Dorsey Press, 1987.
- Koestler, Arthur. *Darkness at Noon*. New York: The Modern Library, 1941.
- Le Bon, Gustave. *The Crowd*. New York: Viking Press, 1960.
- _____. *Psychologie politique*. Paris: Les amis de Gustave Le Bon, 1984.
- Locke, John. *On Civil Government*. London: J. M. Dent and Sons, 1924.
- Lorenz, Konrad. *Civilized Man's Eight Deadly Sins*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.
- _____. *The Waning of Humaneness*. Boston: Little, Brown, 1983.
- Maffesoli, Michel. *La violence totalitaire*. Paris: PUF, 1979.
- Marx, Karl. *Critique of the Gotha Programme*. New York: International Publishers, 1938.
- Michels, Robert. *Political Parties*. New York: Dover Publications, 1959.
- Miller, David. *The New Polytheism*. New York: Harper and Row, 1974.
- Milner, Murray. *The Illusion of Equality*. Washington and London: Jossey-Bass Publishers, 1972.
- Mohler, Armin. *Vergangenheitsbewältigung, oder wie man den Krieg nochmals verliert*. Krefeld: Sinus Verlag, 1980.
- _____. *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- Mosca, Gaetano. *The Ruling Class*. New York: McGraw-Hill, 1934.
- Pareto, Vilfredo. *Les systèmes socialistes*, 2 vols. Paris: Marcel Giard, 1926.
- _____. 'Danger of Socialism'. *The Other Pareto*. Edited by Placido Bucolo. New York: St. Martin's Press, 1980.
- Petitfils, Jean-Christian. *La Droite en France de 1789 à nos jours*. Paris: PUF, 1973.
- Polin, Claude. *L'esprit totalitaire*. Paris: Éditions Sirey, 1977.
- _____. *Le totalitarisme*. Paris: PUF, 1982.
- _____. *Libéralisme, espoir ou peril?* Paris: La Table ronde, 1984.
- Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1: *The Spell of Plato*. London: Routledge and Kegan Paul, 1952.
- Pound, Ezra. *Impact: Essays on Ignorance and the Decline of American Civilization*. Chicago: Henry Regnery, 1960.
- Rauschnig, Hermann. *The Revolution of Nihilism*. New York: Alliance Book Corporation, 1939.
- Rees, John. *Equality*. New York: Praeger Publishers, 1971.
- Renan, Ernest. *Histoire générale des langues sémitiques*. Paris: Imprimerie Impériale, 1853.
- Revel, Jean-François. *Comment les démocraties finissent*. Paris: Pluriel, 1983. (Translated into English as *How Democracies Perish*. Garden City: Doubleday, 1984.)
- Rihs, Charles. *Les philosophes utopistes*. Paris: Marcel Rivière, 1970.
- Rosenberg, Alfred. *The Myth of the Twentieth Century*. Sussex: Historical Review Press, 2004.

- Rougier, Louis. *La mystique démocratique: ses origines, ses illusions*. Paris: Éditions Albatros, 1983.
- _____. *Celse contre les chrétiens*. Paris: Copernic, 1977.
- _____. *Du Paradis à l'utopie*. Paris: Copernic, 1977.
- Russell, Bertrand. *Why I am Not a Christian*. New York: Simon and Schuster, 1963.
- Scheler, Max. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Leipzig: Verlag der weissen Bucher, 1915. (Translated into English as *Ressentiment*. New York: Free Press of Glencoe, 1961.)
- Schmitt, Carl. *Ex Captivitate Salus: Erfahrungen der Zeit 1945-47*. Cologne: Greven Verlag, 1950.
- _____. *Die politische Romantik*. Munich and Leipzig: Duncker und Humblot Verlag, 1925. (Translated into English as *Political Romanticism*. Cambridge: MIT Press, 1986.)
- _____. *The Concept of the Political*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
- _____. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge: MIT Press, 1986.
- Scholz, Heinrich. *Zum 'Untergang des Abendlandes'*. Berlin: Verlag von Reuther und Reichard, 1920.
- Schumpeter, Joseph A. *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Harper and Row, 1942.
- Sombart, Werner. *The Jews and Modern Capitalism*. Glencoe, Illinois: Free Press, 1951.
- _____. *The Quintessence of Capitalism*. New York: Howard Fertig, 1967.
- Sorel, Georges. *Le procès de Socrate: examen des thèses socratiques*. Paris: Alcan, 1889.
- _____. *Reflections on Violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Spann, Othmar. *Der wahre Staat*. Leipzig: Verlag von Quelle und Meyer, 1921.
- Spengler, Oswald. *The Decline of the West*, 2 vols. New York: Alfred A. Knopf, 1962.
- _____. *Selected Essays*. Chicago: Henry Regnery, 1967.
- Steinfels, Peter. *The Neoconservatives*. New York: Simon and Schuster, 1979.
- Sternhell, Zeev. *The Birth of Fascist Ideology*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- _____. *La Droite révolutionnaire, 1885-1914*. Paris: Seuil, 1978.
- Stoddard, Lothrop. *Lonely America*. New York: Doubleday, 1932.
- Talmon, Jacob L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York: Frederick Praeger Publishers, 1960.
- Thomson, David. *Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1949.
- Tillich, Paul. *The Eternal Now*. New York: Charles Scribner's Sons, 1963.
- Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. New York: Harper, 1960.
- Viereck, Peter. *Metapolitics: The Roots of the Nazi Mind*. New York: Capricorn Books, 1961.
- Walter, Gérard. *Les origines du communisme*. Paris: Payot, 1931.
- Yanov, Alexander. *The Russian New Right*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Yockey, Francis Parker. *Imperium*. New York: The Truth Seeker, 1962.
- Zinoviev, Alexander. *Homo Sovieticus*. London: Victor Gollancz, 1985.
- _____. *Le Gorbatchevisme*. Lausanne: L'Age d'homme, 1987.
- _____. *The Reality of Communism*. London: Victor Gollancz, 1984.
- Sinowjew, Alexander. *Die Diktatur der Logik*. Munich and Zurich: Piper, 1985.
- _____. *Die Macht des Unglaubens: Anmerkungen zur Sowjet-Ideologie*. Munich and Zurich: Piper, 1986.
- Books Containing Several Authors and Articles**
- Bérard, Pierre. 'Ces cultures qu'on assassine', in *La cause des peuples*. Paris: Le Labyrinthe, 1982.
- Bokser, Ben Zion. 'Democratic Aspirations in Talmudic Judaism', in *Judaism and Human*

Rights. Edited by Milton Konvitz. New York: W. W. Norton, 1972.

de Benoist, Alain. 'Pour une déclaration du droit des peuples', in *La cause des peuples*. Paris: Le Labyrinthe, 1982.

_____. 'Gleichheitslehre, Weltanschauung und "Moral"', in *Das unvergängliche Erbe*. Edited by Pierre Krebs. Tübingen: Grabert Verlag, 1982.

_____. 'L'Eglise, l'Europe et le Sacré', in *Pour une renaissance culturelle*. Edited by Pierre Vial. Paris: Copernic, 1979.

de Benoist, Alain, and Thomas Molnar. *L'éclipse du sacré*. Paris: La Table ronde, 1986.

Eysenck, Hans Jürgen. 'Vererbung und Gesellschaftspolitik: die Ungleichheit der Menschen und ihre gesellschaftlichen Auswirkungen', in *Die Grundlagen des Spätmarxismus*. Stuttgart: Verlag Bonn Aktuell, 1977.

Friedrich, Carl J. 'A Brief Discourse on the Origin of Political Equality'. *Equality*. Edited by J. R. Pennock and J. W. Chapman. New York: Atherton Press, 1967.

Krebs, Pierre. 'Gedanken zu einer kulturellen Wiedergeburt', in *Das unvergängliche Erbe: Alternativen zum Prinzip der Gleichheit*. Edited by Pierre Krebs. Tübingen: Grabert Verlag, 1981.

Lakoff, Sanford. 'Christianity and Equality', in *Equality*. Edited by J. R. Pennock and J. W. Chapman. New York: Atherton Press, 1967.

Markale, Jean. 'Aujourd'hui l'esprit païen?', in *L'Europe païenne*. Paris: Seghers, 1980.

Mohler, Armin. 'Die nominalistische Wende: ein Credo', in *Das unvergängliche Erbe*. Edited by Pierre Krebs. Tübingen: Grabert Verlag, 1981.

Rackman, Emanuel. 'Judaism and Equality', in *Equality*. Edited by J. R. Pennock and J. W. Chapman. New York: Atherton Press, 1967.

Schaar, John. 'Equality of Opportunity and Beyond', in *Equality*. Edited by J. R. Pennock and J. W. Chapman. New York: Atherton Press, 1967.

Tawney, Richard H. Excerpts from *Equality*. *The Idea of Equality: An Anthology*. Edited by George L. Abernethy. Richmond: John Knox Press, 1959.

Valla, Jean-Claude. 'Une communauté de travail et de pensée', in *Pour une renaissance culturelle*. Edited by Pierre Vial. Paris: Copernic, 1979.

Vial, Pierre. 'Nouvelle Droite ou Nouvelle Culture?' *Pour une renaissance culturelle*. Edited by Pierre Vial. Paris: Copernic, 1979.

_____. 'Servir la cause des peuples?' *La cause des peuples*. Paris: Le Labyrinthe, 1982.

Book Reviews

Faye, Guillaume. Review of *Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary*, by Guy Hocquenghem. *Éléments*, Autumn 1986, pp. 54-56.

Gottfried, Paul. Review of *L'éclipse du sacré*, by Alain de Benoist and Thomas Molnar. *The World and I*, December 1986, pp. 450-453.

Interviews

Interview with Ernst Nolte. 'Hitler war auch ein europäisches Phänomen'. *Die Welt*, 21 September 1987.

Unsigned Articles

'Behavior and Heredity'. *American Psychologist*, July 1972, pp. 660-661.

'Darwinisme et société'. *Nouvelle École*, Summer 1982, pp. 11-13.

'Gewalt statt Argumente gegen das Thule-Seminar'. *Elemente*, January-March, 1987, pp. 44-45.

'L'économie organique'. *Pour une renaissance culturelle*. Edited by Pierre Vial. Paris: Copernic,

1979, pp. 54-66.

'Mais qu'est-ce donc la Nouvelle droite?'. *La Quinzaine littéraire*, November 15, 1979, pp. 8-9.

'Les habits neufs de la droite française'. *Le Nouvel Observateur*, 8 July 1979, pp. 33-38.

Journals and Periodicals

Auerbach, Jerol S. 'Liberalism and the Hebrew Prophets'. *Commentary*, August 1987, pp. 58 -60.

Baechler, Jean. 'De quelques contradictions du libéralisme'. *Contrepoint*, May 1976, pp. 41 -62.

Barnes, I. R. 'Creeping Racism and Anti-Semitism'. *Midstream*, February 1984, pp. 12 -14.

Bloom, Alexander. 'Neoconservatives in the 1980s'. *The World and I*, October 1986, pp. 679-692.

de Benoist, Alain. 'L'énigme soviétique dans le miroir de l'Occident'. *Nouvelle École Summer* 1982, pp. 109-129.

_____. 'Intelligentsia: les jeux du cirque'. *Le Figaro Magazine*, May 1979, pp. 81-83.

_____. 'L'ennemi principal'. *Éléments*, April-May 1982, pp. 37-47.

_____. 'Ludwig Woltmann et le darwinisme, ou le socialisme prolet-aryen'. *Nouvelle École, Summer* 1982, pp. 87-98.

_____. 'Monothéisme-polythéisme: le grand débat'. *Le Figaro Magazine*, 28 April 1979, pp. 81-84.

_____. 'Terrorisme: le vrai problème'. *Éléments*, Winter 1986, pp. 5-18.

_____. 'Un homme supérieure'. *Éléments*, Spring 1983, pp. 5 -12.

Faye, Guillaume. 'La fin du bas de laine'. *Éléments*, Spring-Summer 1984, pp. 29-42.

_____. 'Pareto "doxanalyste" '. *Nouvelle École, Summer* 1981, pp. 73-80.

Ferro, Marc. 'Y-a-t-il "trop de démocratie" en URSS?'. *Annales ESC*, July-August 1985, pp. 811-825.

Freund, Julien. 'Die Lehre von Carl Schmitt und die Folgen'. *Elemente*, First Quarter 1986, pp. 21-23.

Gress, David. 'Conservatism in Europe and America'. *The World and I*, October 1986, pp. 665-678.

_____. 'Benoist: From the Right to the Left'. *The World and I*, May 1987, pp. 434- 439.

Hewitson, Harold T. 'G.R.E.C.E. Right Side Up'. *The Scorpion*, Autumn 1986, pp. 20-28.

Kaplan, Roger. 'The Imaginary Third World and the Real United States'. *The World and I*, May 1987, pp. 443- 446.

Locchi, Giorgio. 'L'histoire'. *Nouvelle École, Autumn-Winter*, 1975, pp. 183-190.

Molnar, Thomas. 'American Culture: A Possible Threat'. *The World and I*, May 1987, pp. 440-442.

_____. 'La tentation païenne'. *Contrepoint*, June 1981, pp. 47-55.

Nisbet, Robert. 'The Fatal Ambivalence'. *Encounter*, December 1976, pp. 10- 21.

_____. 'The Pursuit of Equality'. *Public Interest*, Spring 1974, pp. 103 -120.

Ormierès, Sophie. 'Dissidence et dictature de masse en Union Soviétique'. *Esprit*, October 1986, pp. 45 -52.

Polin, Claude. 'Le libéralisme et l'état providence ou le double dépit amoureux'. *Contrepoint*, nos. 50- 51, 1985, pp. 59- 69.

Roviello, Anne-Marie. 'Relativiser pour minimiser'. *Esprit*, October 1987, pp. 56- 69.

Walker, Michael. 'Against All Totalitarianisms'. *The Scorpion*, Autumn 1986, pp. 3-6.

_____. 'Spotlight on the French New Right'. *The Scorpion*, Autumn 1986, pp. 8- 14.

Wunenburger, Jean-Jacques. 'Les droits de l'homme, du fondement philosophique à l'illusion idéologique'. *Contrepoint*(no. 50-51, 1985), pp. 99-109.

الفهرس

5	فاتحةٌ لابدّ منها
13	كلمة المحرر
17	مقدمةُ المؤلّف للطبعة الثالثة
21	اليمن الجديد الأوربي: بعد أربعين عاماً
39	توطئة وشكر وتقدير للطبعة الثانية (2003)
43	مقدمة الطبعة الثانية - ديفيد ج. ستينيت
49	مقدمة الطبعة الأولى (1990) - پول غوتفريد
53	الباب الأول/ التعريف باليمن الجديد
63	مرحبا باليمن الجديد
85	الغرامشية عند اليمن
93	اليسار المحافظ أم اليمن الثوري؟
103	كارل شميت والسياسة بوصفها مصيراً
113	أوزوالد شبنغلر والتاريخ بوصفه مصيراً
123	فيلفريدو باريتو والدّاء السّياسي
133	اليمن الوثني
151	الباب الثاني/ سحر المساواة: جذور الأزمة الراهنة
161	ميتافيزيقا المساواة

173	اليمين الجديد والمساواة السراية
193	الإنسان الاقتصادي: حرب الكل ضد الكل
205	الشمولية والمساواتية
227	الإنسان السوفيتي: الشيوعية بوصفها إنتروبيا مساواتية
239	الخلاصة
243	الملحق
248	المصادر